



الْأَجْتِهَاءُ وَالْقَلْبُ

آية الله السيّد رضا الصدر

باهتمام السيّد باقر خسرو شاهي

مركز اشادات وفتايات اسلامي حوزة علمية قم

طبعة منقحة

آثار آية الله السيد رضا صدر

مصومات
مكتبة الصدوق



الاحكام والتقليد

طبعة منقحة

آية الله السيد رضا الصدر

باهتمام السيد باقر خسرو شاهي

فهرست نویسی پیش از انتشار : مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

صدر، سید رضا، ۱۲۹۹-۱۳۷۳ .
الاجتهاد والتقليد / السيد رضا الصدر؛ باهتمام السيد باقر خسروشاهی. - [ویرایش ۲] . -
قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸ .
ISBN: 964 - 424 - 591 - 1 ۹۶۴-۵۹۱-۱-۱ (شابک: ۱-۵۹۱-۲۴-۹۶۴)
۴۱۵ص. - (دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۶۶۶ :
سلسل انتشار: ۱۳۳۲ : آثار آیه الله سید رضا صدر؛ ۱۱ .)
کتابنامه: ص. [۴۰۷] - ۴۱۵؛ همچنین به صورت زیرنویس .
۱ . اجتهاد و تقلید . الف . خسروشاهی، سید باقر، مصحح . ب . دفتر تبلیغات
اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات . ج . عنوان .
۲۹۷/۳۱ BP ۱۶۷ / ص ۱۳ الف ۴



مجلس شورای اسلامی ایران
مرکز انتشارات

الاجتهاد والتقليد

المؤلف: آية الله السيد رضا الصدر
باهتمام السيد باقر خسروشاهی
الناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
(مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)
المطبعة: قدس
الطبعة: الثانية (چاپ اول این ناشر) / ۱۴۲۰ق، ۱۳۷۸ش
الكمية: ۲۰۰۰
السعر: ۱۸۰۰ تومان

حقوق الطبع محفوظة للناشر

عنوان: قم، شارع شهاده (صفائیة)، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،
ص ب: ۹۱۷، هاتف: ۷-۷۴۲۱۵۵، فاكس: ۷۴۲۱۵۴، توزيع: ۷۴۳۴۲۶

شبكة اینترنت: BUSTAN@AFADANA.COM

شبكة شارح: BUSTAN (تلفن ۴-۷۴۴۱۵۳)

Printed in the Islamic Republic of Iran

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقدير

نتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى الإخوة الذين ساهموا في إنجاز هذا الأثر :

- مراجعة الأولى : ناظم جبوري ، ولي قرباني .
- مراجعة الثانية : محسن صادقي ، بوذر ديلمي .
- صف الحروف : سكينه زماني ، سيد صادق حسيني .
- ترتيب الصفحات : احمد مؤتمني ، احمد أخلي .
- مقابلة الأولى : ناظم شاكر جبوري .
- مقابلة الثانية : محمد جواد مصطفى ، قربان مخدومي .
- مقابلة الثالثة : غلامرضا معصومي .
- الإشراف الفني : علي قابلي .
- مصمم الغلاف : حسن محمودي .
- المشرف على الطبع : محمد عيسى غورقاتلو .
- المتابع الفني للطباعة : سيد رضا موسوي منش .

مركز انتشارات دفتر تليقات اسلامي

(مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)

صفرالمظفر ١٤٢٠ / خرداد ١٣٧٨

فهرس الموضوعات

١٧	تمهيد
١٩	تصدير

الاجتهاد

٢٥	الاجتهاد
٢٥	قيمة الاجتهاد
٢٦	الاجتهاد عند الشيعة والسنة
٢٨	الاجتهاد بحسب اللغة
٢٩	الاجتهاد بحسب الاصطلاح
٣٢	علم الاجتهاد
٣٢	الاجتهاد واجب كفائي
٣٣	الاجتهاد واجب تخيري
٣٤	الاجتهاد بالرأي
٤٠	الاجتهاد ومقدماته

٦ / الاجتهاد والتقليد

٤١	الاجتهاد وإصابة الواقع
٤٥	حجج اصحاب التخطئة
٤٦	الاجتهاد والتجزؤ
٤٧	المجتهد المطلق وإمكانه
٤٨	المجتهد وتقليده عن غيره
٤٩	التقليد لواجد الملكة
٥٢	المجتهد والتقليد عنه
٥٦	الاجتهاد والتجزؤ
٥٦	المجتهد والقضاء
٥٧	التجزؤ وإمكانه
٥٩	التجزؤ وعمله براهيه
٥٩	التجزؤ في مبادئ الاجتهاد
٦١	التجزؤ والإفتاء
٦٢	التجزؤ والقضاء
٦٤	التجزؤ والأمور الحسبية
٦٥	الاجتهاد وتبدل الراي

التقليد

٧٣	البحث عن التقليد
٧٣	التقليد عند أهل اللغة
٧٤	التقليد بحسب الاصطلاح
٧٥	التقليد هو العمل
٨٠	التقليد عند العقل

فهرس الموضوعات / ٧

٨١ نظرة إلى السيرة.
٨١ إجراء السيرة في الأمور الشرعية
٨٢ هل جواز التقليد بديهي؟
٨٤ التقليد عند الشرع
٩٥ بحث وتحقيق
٩٧ نظرة إلى بعض كلمات القوم
٩٨ التقليد الواجب
٩٩ الاستناد إلى فتوى المفتي في التقليد
١٠١ أوصاف المفتي
١٠٢ البلوغ
١٠٤ العقل
١٠٦ الرجولة
١٠٧ الحرية
١٠٧ الإسلام
١٠٨ الإيمان
١١٠ العدالة
١١٣ طهارة المولد
١١٤ عدم الإقبال على الدنيا
١١٥ الضبط
١١٥ الاجتهاد المطلق
١١٦ طرؤ النسيان على المفتي
١١٨ تقليد الميت
١١٩ أوكلها: الإجماع

- ١٢٠ نظرة إلى الإجماع
- ١٢٤ المجوزون لتقليد الميت
- ١٢٤ تأسيس الاصل
- ١٢٧ نظرة إلى أدلة التقليد
- ١٣٢ حجج عدم الجواز
- ١٣٤ ما يمكن الاحتجاج به لمذهب الجواز
- ١٣٤ سيرة العقلاء
- ١٣٦ الإطلاقات
- ١٣٧ الإرجاعات الشخصية
- ١٣٨ ذروا ما رأوا
- ١٣٩ سيرة منشرعة أهل السنة
- ١٣٩ الاستصحاب
- ١٤٢ نظرة إلى استصحاب العدم أولاً
- ١٤٥ البقاء على تقليد الميت
- ١٤٥ ما احتج به على عدم الجواز
- ١٤٦ ما احتج به للقول بالجواز
- ١٥٢ نظرة إلى بعض كلمات القوم
- ١٥٥ هل يختص جواز البقاء بما عمل؟
- ١٥٦ وظيفة العامي
- ١٥٧ إذا تعدد المفتي
- ١٥٨ حجج القول بالتخيير
- ١٥٨ ومنها: سيرة المشرعة
- ١٥٩ ومنها: الإجماع

١٦٠ ومنها: سيرة أهل السنة
١٦٠ ومنها: سيرة العقلاء
١٦٣ تقليد الأعلم
١٦٤ تأسيس الأصل في حكم المسألة
١٦٩ حجج القول بوجوب تقليد الأعلم
١٨٣ حجج القول بالتخير
١٩٨ وظيفة العامي
٢٠٠ العدول عن الحي إلى الحي
٢٠٨ التقليد في أصول الدين
٢٠٩ حجج من قال بحرمة التقليد
٢١١ حجج القول بحرمة النظر

مسائل

٢١٥ مسائل
٢١٧ لزوم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط
٢١٧ (أ) المقصود من الوجوب
٢١٧ (ب) الوجوب شرعي أم عقلي؟
٢١٩ (ج) الملاك للوجوب العقلي
٢٢١ (د) متعلق الوجوب
٢٢٢ (هـ) بديلة الأبدال على سبيل منع الخلو
٢٢٢ (و) الحصر استقرائي
٢٢٢ (ز) الأبدال عرضية أم طولية؟
٢٢٤ (ح) التقليد وواجد الملكة

- ٢٢٦..... ط) نظرة إلى بعض الكلمات
- ٢٢٧..... جواز العمل بالاحتياط
- ٢٢٧..... هل الاحتياط متأخر عن عدليه؟
- ٢٢٩..... اشتراط معرفة طريق الاحتياط باحد عدليه
- ٢٣٠..... الاحتياط ذو صور
- ٢٣٠..... الصور الممكنة للاحتياط
- ٢٣٠..... حكم الاحتياط المستلزم للتكرار
- ٢٣١..... جواز مثل هذا الاحتياط
- ٢٣٤..... جواز الاحتياط مشروط
- ٢٣٤..... اشتراط جواز العمل بالاحتياط بالاجتهاد أو التقليد
- ٢٣٥..... لا تقليد في الضروريات
- ٢٣٦..... عمل العامي بلا تقليد واحتياط
- ٢٣٧..... الملاك للمطابقة
- ٢٣٨..... التقليد بحسب الاصطلاح
- ٢٣٩..... هل المرجع يجب أن يكون معيناً؟
- ٢٤٠..... تقليد الميت
- ٢٤١..... العود إلى تقليد الميت
- ٢٤٣..... العدول عن الحي إلى الحي
- ٢٤٧..... تقليد الاعلم
- ٢٤٨..... حكم محتمل الاعلمية
- ٢٥٠..... تقديم الأورع
- ٢٥٢..... إن لم تكن للأفضل فتوى
- ٢٥٣..... تقليد الميت في مسالة البقاء

فهرس الموضوعات / ١١

- ٢٥٤ الجاهل المقصر والقاصر
- ٢٥٩ المقصود من الأعلم
- ٢٦١ تقليد المفضول
- ٢٦٢ تقليد غير المجتهد
- ٢٦٢ وجوب التقليد على غير المجتهد
- ٢٦٣ طريق معرفة اجتهاد المجتهد
- ٢٦٣ الأوّل: الشيعاء
- ٢٦٤ الثاني: خبر الثقة
- ٢٦٤ حجة قول الثقة في مطلق الموضوعات
- ٢٧٢ الثاني في البحث عمّا يدلّ على حجة قول الثقة في غير الأحكام
- ٢٧٢ ولنا في هذا البحث طريقتان
- ٢٨٢ الثالث: البيّنة
- ٢٨٣ إذا لم يعرف الأعلم
- ٢٨٤ أوصاف المفتي
- ٢٨٥ العدالة وما تعرف به
- ٢٨٥ العدالة بحسب اللغة
- ٢٨٧ العدالة في لسان الفقهاء
- ٢٩١ هل العدالة نفس حسن الظاهر؟
- ٢٩٢ تقابل العادل والفاسق
- ٢٩٤ العدالة في النصوص
- ٣٠٠ حجة القول بأنّ العدالة هي حسن الظاهر
- ٣٠١ العدالة ملكة
- ٣٠٨ اشتراط التأثير الفعلي للملكة

- ٣٠٩..... الاجتناب عن الصغيرة
- ٣١١ هل المروءة معتبرة في العدل؟
- ٣١٨ العدالة والعصمة
- ٣١٩ كاشفة حسن الظاهر عن العدالة
- ٣٢٣ حرمة التجسس عن الباطن
- ٣٢٧ ثبوت العدالة بخبر الثقة
- ٣٢٨ ثبوت العدالة بالبيّنة
- ٣٣٠ ثبوت العدالة بالشياع
- ٣٣١ الشهادة بالعدالة
- ٣٣٣ فروع
- ٣٣٣ فقدان المفتي للشرائط
- ٣٣٦ تقليد من لا يصلح للتقليد
- ٣٣٧ البقاء على تقليد من يحرمّ البقاء
- ٣٣٩ وجوب معرفة العبادات وشرائطها
- ٣٤١ يجب تعلّم احكام الخلل
- ٣٤٣ التقليد في المندوبات والمكروهات
- ٣٤٤ الإتيان بفعل لاحتمال مطلوبيته
- ٣٤٥ تبدّل رأي المفتي
- ٣٤٦ عدول المفتي عن الفتوى إلى التوقّف
- ٣٤٦ حكم التقليد بين المتساوين
- ٣٤٦ التخيير في التقليد
- ٣٤٧ التبعيض في التقليد
- ٣٤٨ العدول إلى الاعلم

٣٥٠ الخلفا في تعيين المفتي
٣٥٠ القصد على وجه التقيد
٣٥٢ طرق معرفة فتوى المجتهد
٣٥٤ تقليد غير الأهل
٣٥٥ اشتباه الأعلم بغيره
٣٥٦ الشك في موت المفتي
٣٥٦ العبادة بلا تقليد
٣٥٦ الصورة الأولى
٣٥٧ حكم مخالفة الماتى به للمامور به
٣٥٩ دوران الفوائت بين الأقل والأكثر
٣٦١ الصورة الثانية
٣٦٣ الشك في صحة التقليد
٣٦٤ الشك في حائزية المفتي للشرائط
٣٦٥ من ليس اهلاً للفتوى ولل قضاء
٣٦٥ حرمة الإفتاء على غير الأهل
٣٦٦ حرمة القضاة على غير الأهل
٣٦٦ لانفوذ لحكمه
٣٦٦ عدم جواز الترافع إليه
٣٦٧ لاتبوز عنده الشهادة
٣٦٧ حرمة المال المقضي له
٣٦٨ استنقاذ الحق لحكمه
٣٦٩ اشتراط العدالة في القاضي
٣٦٩ الشك في صحة التقليد السابق

- ٣٧٠ تقليد الاعلم في مسألة تقليد الاعلم
- ٣٧١ إن كان التبويض في التقليد احوط
- ٣٧١ وجوب إعلام الخطأ
- ٣٧٢ حدوث امر في الصلاة لا يعلم حكمه
- ٣٧٣ وظيفة العامي قبل التقليد
- ٣٧٤ من ينعزل ومن لا ينعزل بموت المجتهد
- ٣٧٦ البقاء على تقليد الميت بدون إذن
- ٣٧٦ اختلاف الحي والميت في الفتوى
- ٣٨٢ هل الوكيل يعمل على تقليده او على تقليد الموكل؟
- ٣٨٣ هل الوصي يعمل على تقليد الوصي؟
- ٣٨٣ اختلاف المتعاقدين في التقليد
- ٣٨٤ تعيين القاضي بيد المدعي
- ٣٨٦ هل يجب الرجوع إلى أفضل القضاة؟
- ٣٨٧ لا يجوز نقض حكم الحاكم
- ٣٨٩ وظيفة ناقل الفتيا
- ٣٩٠ التعارض في نقل الفتاوى
- ٣٩١ عروض مسألة للعامي لا يعرف حكمها
- ٣٩٣ موت المرجع الاول والثاني وحكم الثالث بالبقاء
- ٣٩٤ التقليد المقوم للبقاء
- ٣٩٥ المرجع عند فتوى الاعلم بالاحتياط
- ٣٩٥ الاحتياط على قسمين
- ٣٩٦ تبويض التقليد في عمل واحد
- ٣٩٧ عسر معرفة موارد الاحتياط على العامي

فهرس الموضوعات / ١٥

٣٩٨	التقليد في غير الفروع
٣٩٨	التقليد في أصول الدين
٤٠٠	التقليد في مسائل أصول الفقه
٤٠١	التقليد في مبادئ الاجتهاد
٤٠١	التقليد في الموضوعات المستنبطة
٤٠٢	التقليد في الموضوعات الصرفة
٤٠٢	التقليد في الموضوعات الشرعية
٤٠٢	وظائف المجتهد
٤٠٣	اعلام المجتهد عن تبدل رايه
٤٠٤	العامي وإجراء لاصل
٤٠٥	مجتهد لم تعرف عدالته
٤٠٥	الظن بالفتوى
٤٠٧	المصادر والمآخذ

تمهيد

إنّ آية الله الحاج السيّد رضا الصدر - قدس سره - (١٣٠٠ - ١٣٧٣) فقيه ذو منزلة عالية، وحكيم ومتكلّم قلّ مثيله ومفسّر بارع. وهو من عائلة علميّة عريقة ورثت العلم خلفاً عن سلف، وقد اشتهر بالعلم والتقوى والفقاهة.

ولد في مدينة مشهد المقدّسة، ودرس المقدّمات في حوزتها، وبعد أن أنهى دراسة المقدّمات هاجر إلى مدينة قم المقدّسة برفقة والده آية الله العظمى السيّد صدر الدين الصدر - قدس سره - الذي يعتبر من المراجع الكبار في ذلك الوقت.

لقد درس دروس السطح والخارج في الفقه والأصول والفلسفة والعرفان على كبار أساتذة الحوزة العلميّة في مدينة قم المقدّسة؛ من أمثال والده، والمرحوم آية الله العظمى حجّت، والمرحوم مؤسس الجمهورية الإسلاميّة في إيران آية الله العظمى الإمام الخميني - قدس سره -.

وفي خلال مدّة قصيرة عدّ من البارزين في الحوزة العلميّة؛ وذلك بسبب جهوده الكبيرة، ونبوغه البارع. ولاتصافه بصفات خاصّة عدّ من الشخصيات العلميّة المشار إليها بالبنان.

وإنّ هذا العالم الجليل الذي حصل على اعلى المراتب العاليية في الاجتهاد كان في نفس الوقت في مستوى المرجعيّة، ومدرّساً للعلوم الحوزويّة، وكاتباً مؤثراً في النفوس، وصاحب بيان جميل.

ولباعه الطويل في جميع ميادين العلوم استطاع أن يترك خلفه ثروة علميّة كبيرة.

إنّ اجتماع إتقان الموضوعات والمطالب، ومراعاة الأمانة في نقلها، مع تقوى الكاتب، بالإضافة

للتفكير العميق والبحث الدقيق، قادر على ان يروي عطاشى معرفة الحقيقة من عين المعرفة الصافية .
ونحن نرى بوضوح هذه الميزات في الآثار العلمية القيّمة التي خلفها المرحوم آية الله الصدر .
وأما ترجمة حياته -رحمه الله- فقد كتبت في العدد الأوّل من سلسلة آثاره، أي في تفسير سورة
الحجرات .

وفي الختام، نسال الله سبحانه وتعالى أن يوفّقنا لإتمام آثاره العلميّة بالنحو اللائق، ليعمّ النفع في
الحوزات العلميّة والأمة الإسلاميّة . ونتقدّم بالشكر الجزيل لجميع المسؤولين في مركز النشر التابع
لمكتب الإعلام الإسلامي في قمّ المشرفّة الذين هيّؤوا السبل لنشر هذه المؤلفات .

السيد باقر خسروشاهى

تصدير

الحمد لله الذي خلقني فهو يهدين، والذي يطعمني ويسقين، إذا مرضت فهو يشفين، الذي يعيطني ثم يحيين، والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين، والصلاة على محمد خاتم النبيين ورسوله الصادق الامين، أرسله رحمة للعالمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين، الهداة المهديين .

إن الله تعالى قد أنزل على رسوله الكريم قرآنه المجيد، وكتابه الخالد تبياناً لكل شيء، ناصحاً لا يغش، وهدايا لا يضل، لا ياتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، وإنه تعالى قد تكفل بحفظه . ولم تكن العصمة والخلود لجرّد تعبّد الناس بتلاوته، وتبركّهم بكرامته، وإنما كان هذا وذاك عن حكمة اسمي، ورحمة أشمل، وهي أن تجعل الأمة الإسلامية تحت ظلاله أبد الدهر، متفعين به في جميع شؤونهم وأحوالهم، وأن تبقى الحجّة به قائمة على صدق رسوله وحقية شريعته . ومادام للمسلمين عقول تفكرّ وقلوب تفقه، فلا بدّ لهم من النظر في كتاب ربهم ليعرفوا احكامه وحلاله وحرامه وسننه وفرائضه ورخصه وعزائمه خاصه وعامه وناسخه ومنسوخه، وإلا كانوا متسيين إلى القرآن بالاسم والميراث، دون ان تكون منهم فرقة متفقهة في الدين ينفرون إليه بعقولهم وقلوبهم وأجسامهم، قائمين راحلين، فحسباً وعلماً ودرساً و عرفاناً .

ثم إنّه -تعالى- جلت حكمته -قد اودع عند رسوله العظيم جميع احكامه، وعرفها له بالوحي والإلهام، ونصبه علماً للعالمين شارعاً للدين، فكانت سنّته عليه الصلاة والسلام هي الثاني بعد

كتابه الكريم؛ فإنها البيان له والتفصيل. فكان ﷺ يدأب في بثّ شريعته، ونشر دعوته من يوم بعثه إلى يوم رحلته سرّاً وجهاً ولبلاً ونهاراً، وأودع النبي الكريم ﷺ هذه الاحكام الإلهية، والشرائع الكافلة للسعادة الإنسانية عند أهل بيته الطيبين، وعترته المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فقد صدق بذلك في بصوص محكمة، وكلمات جامعة متواترة.

ولا يخفى أنّ صحابته ﷺ كانوا مختلفين في فهم نصوص الكتاب والسنة حسب اختلافهم في الافهام والقرائح؛ اقتضاءً للطبيعة البشرية، وقد يسمع صحابي حكماً من الشارع في واقعة فقد سمع صحابي آخر في مثلها خلافاً، وتكون هناك خصوصية في إحدى الواقعتين تقتضي تباين الحكمين، وغفل أحدهما عن الخصوصية، أو التفت وغفل عن نقلها مع الحديث، فيقع التعارض في الأحاديث ظاهراً، ولا تنافي واقعاً.

ولمثل ذلك احتاج الأصحاب أنفسهم في معرفة الأحكام إلى الاجتهاد، والنظر في الأحاديث، وضم بعضها إلى بعضها، والاتفات إلى القرائن الحالية، فقد يكون للأحكام ظاهر ومراد الشارع خلافاً؛ اعتماداً على قرينة كانت في المقام، ولكن الحديث نقل والقرينة لم تنقل.

وكان الصحابي الذي من أهل الفتوى والرواية تارة يروي نفس الفاظ الحديث للسامع من بعيد أو قريب، فهو في هذا الحال راو محدث، وتارة أخرى يذكر الحكم الذي استفاده من حديث، أو من الأحاديث حسب نظره، واجتهاده، فهو في هذا الحال مفت وصاحب رأي، وأهل هذه الملكة هم المجتهدون، وسائر المسلمين الذين لم يبلغوا هذه المرتبة إذا أخذوا برأيه هم المقلدون، وكل ذلك قد جرى في زمن صاحب الرسالة صلوات الله وسلامه عليه، وبمراى منه ومسمع.

ومن يعط النظر حقّه في تاريخ فقه الإسلام ومبده يتّضح له أنّ باب الاجتهاد كان مفتوحاً منذ عصر النبوة، وبين الأصحاب فضلاً عن غيرهم، وفضلاً عن سائر الأزمنة، فلا فقه إلا بالاجتهاد، والمجتهد هو الفقيه. والقول بسدّ باب الاجتهاد بين الصحابة يلازم القول بنفي الفقهة عنهم، ومن المعلوم أنّه كان بينهم فقهاء علماء.

إنّ الاجتهاد في ذلك اليوم كان خفيف المؤونة جداً؛ لقرب العهد، وتوفّر القرائن، وإمكان السؤال المفيد للعلم القاطع.

ثمّ كلّما بعد العهد من زمن الحضور، وتكثرت الآراء، وصعب الفهم للكلام العربي على حاقّ

معناه، وتكثرت الأحاديث والروايات، ودخل فيها الدسّ والوضع، وتوفرت دواعي الكذب على النبي -عليه الصلاة والسلام- أخذ الاجتهاد، ومعرفة الحكم الشرعي يصعب، ويحتاج إلى مزيد مؤونة، واستفراغ وسع، وجمع بين الأحاديث، وتمييز الصحيح عن السقيم، وترجيح بعضها على بعض .

ومن مفاخر الشيعة الإمامية -الذين يتمسكون بالثقلين- أنّ باب الاجتهاد بالمعنى الذي يقولون به لا يزال عندهم مفتوحاً، ولن يزال -إن شاء الله تعالى- حتى تقوم الساعة، بخلاف المشهور عند جمهور أهل السنة من أنّه قد سدّ وأغلق على ذوي الالباب، ولست ادري في أي زمان قد انسدّ هذا الباب؟ وبأي نحو كان ذلك الانسداد؟ ولعلّه من ثمرات مداخلته سلطان الحكم في هذه الشؤون .

وقد بين كثير من حدّاق العلماء في مذاهب أهل السنة أنّ هذا زعم باطل، وتضييق لا دليل عليه، وأنّ هذا إنّما حدث في عصور الضعف الفقهي، ويبدو من تفسيرهم للاجتهاد أنّه لم يعدّ بين المسلمين من يصلح هذا المنصب؛ لقصور الباع وقلة المتاع، لا لأنّ باباً قد أقفل، أو واسعاً قد حجّر . ولعلّ هذا الكلام نشأ من حسن الظنّ بالسلف، وسوء الظنّ بالخلف .

و البحث العلمي يجب أن يكون منزهاً عن كليهما، فكلّ من الأمرين يحجب الباحث من الوصول إلى غايته المرموقة، وإنّ قوام البحث بالحياد، وإلا فليس يبيح . إنّ حسن الظنّ المدوح هو وضع فعل الاخ على وجه احسن، وليس من حسن الظنّ جعل فعله حجّة للمذهب، ومشعلاً يستنار به .

إنّ الحقائق المجهولة تنكشف لدى الباحث إذا لم يؤثّر في بحثه حبّ، أو بغض؛ فإنّ لتأثير الحبّ والبغض والعداوة والصداقة مكان آخر، والعلم اشرف وأغلى من أن يكون مكاناً له .

إنّ التعصّب في كلّ شيء قبيح، لكنّ التعصّب في البحث اقبح، والباحثة من لا يكون متعصباً وذلك هو المجتهد، ومن لا يتيح له مثل هذا البحث هو المقلّد تنبه أم لم يتنبّه .

إنّ الإسلام عقيدة وعمل، وهو مشتمل على أصول وفروع: فالأصول: هي المعتقدات التي فرض الإسلام الإيمان بها، ومن لم يكن مؤمناً بها فليس بمسلم . والمتكفل لبيان أصول عقائد الدين الإسلامي، وإثباتها بالحجج، والبراهين هو الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام .

وأما الفروع: فهي الاحكام المتعلقة بأفعال المكلفين العبادية منها، أو الصادرة عنهم في سبيل

معايشهم، وحوادثهم .

ويفرض الإسلام على كل مسلم العمل بأحكامه، ومن لم يعمل بها فليس بمطيع لله ولرسوله .
والتكفل لبيان الاحكام الفرعية الإسلامية علم الفقه .

و من البديهي أن العمل بكلّ حكم موقوف على العلم به ؛ فإنّ الجهل بالحكم يسدّ طريق الوصول إليه ، فالعلم مقدّم على العمل ومقدّمة للعمل .

و تحصيل المعرفة بالاحكام الفرعية الإسلامية بطريقتين : الاجتهاد لمن طلب وتمكّن ، والتقليد لمن لم يتمكّن او لم يطلب .

وإليك هذه الرسالة التي تبحث عن الاجتهاد والتقليد، وعمّا يترتّب عليهما من الوظائف الشرعية، والمناصب الإسلامية .

رضا الصدر- طهران

شوّال المكرّم ١٣٨٩

الاجتهاد

الاجتهاد

قيمة الاجتهاد

إنّ الإسلام شريعة صالحة لكلّ زمان ومكان، فهو الدين عند الله دون سواه، وهو دين البشريّة لا غير، دين متكفّل للحياة السعيدة للإنسان، فردّه ومجتمعه.

وإنّ للإسلام في كلّ شيء نظر، ولكلّ موضوع حكم، فما من فعل أو قول يصدر من مكلف إلا وللإسلام له حكم من الأحكام. وللإسلام أحكام إرشاديّة سمحة سهلة بل كلّ أحكامه سمحة سهلة.

وأحكام الإسلام على أصناف: تكليفيّة أو وضعيّة، واقعيّة أو ظاهريّة، مولويّة أو إرشاديّة، نفسيّة أو غيريّة.

ولمّا كانت أعمال الناس وأقوالهم غير محدودة، ووجوه تصرفاتهم غير متصورة، بل هي متجدّدة بتجدّد الأفكار والأزمان، مختلفة باختلاف البقاع والأقوام، فقد يحدث موضوع لحكم في جيل جديد مالم ير مثله في جيل بائث.

وقد يخلق قوم أعمالاً لم يطلع عليها قوم آخرون، وحينئذ تظهر صلاحية هذا الدين لكلّ زمان ومكان، فإنّ فقهاء المسلمين من كلّ عصر، والمفتين منهم من كلّ جيل يستقبلون كلّ حادثة تتجدّد، وكلّ قضية تعرض، ويستخرجون حكمها من الأدلّة في إطار الأصول المحكمة التي هي أساس الشريعة، ويدخلون بالفقه الإسلامي كلّ مجال، يطرّقون به كلّ باب، ويحملون عليه الأمانة الإسلاميّة حملاً، لا بالقوّة ولا بالثورة، بل بالجهاد والإرشاد، وبالإقناع والتوجيه، وبإبراز محاسنه للفرد والمجتمع،

وبالتخلّص من الجمود والتعصّب .

ولعلّ ذلك هو المقصود من دعوى صلاحية هذا الدين القويم الصراط المستقيم لجميع الأعوام والأقوام، ويتجلّى للناس فضل الفقه الإسلامي، وسعة أفقه، ومدى طواعيته، وحسن تقبله لكلّ ما يفيد المجتمع الإنساني مدى الدهور والأحقاب .

ذلك قيمة الاجتهاد، وهذا قيمة المجتهد، وما أغلى هذا الثمن فهو المنقذ لما يضمن سعادة الإنسان وكرامته، فلا ثمن أغلى منه وإن غلا .

إنّ الاجتهاد أهمّ موضوع حي له صلة وثيقة بالفقه الإسلامي؛ لأنّ عليه يترتب أهمّ وصف يوصف به فقه الإسلام من حيث صلاحيته لكفالة الحياة السعيدة لجميع اولاد آدم في كلّ عصر وزمان .

الاجتهاد عند الشيعة والسنة

الاجتهاد عند الشيعة الإمامية عبارة عن : استقصاء طرق كشف الاحكام من الكتاب والسنة، فهو استنباط الفروع من الأصول الماثورة في الدين . وقد بني الاجتهاد عند الشيعة الإمامية على قاعدتين : الكتاب والسنة : والسنة محكمة بواسطة الأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام، أو بنقل ثقات صحابة النبي كلامه أو فعله أو تقريره عليه السلام، وأما الإجماع - عندنا معاصر الإمامية - فليس بحجة مستقلة تجاه السنة، بل يعدّ حاكياً لها؛ إذ منه يستكشف رأي المعصومين عليهم السلام، ولذا تختصّ حجّة الإجماع بالمسائل الأصلية المتلقاة من المعصومين عليهم السلام دون المسائل التفريعية التي احتاج الاجتهاد فيها إلى إعمال روية وفكر؛ وذلك معنى تعبدية الإجماع عندنا .

قال الفقيه الهمداني (قده) في مصباح الفقيه :

إنّ المدار على حجّة الإجماع - على ما استقرّ عليه رأي المتأخرين - ليس على اتفاق الكلّ، بل ولا على اتفاقهم في عصر واحد، بل على استكشاف رأي المعصوم بطريق الحدس من فتوى علماء الشيعة الحافظين للشريعة، وهذا ممّا يختلف باختلاف الموارد

فربّ مسألة لا يحصل فيها الجزم بموافقة الإمام عليه السلام وإن اتفقت فيها آراء جميع الاعلام،
كبعض المسائل الميتية على مبادئ عقلية، او نقلية القابلة للمناقشة، وربّ مسألة يحصل
فيها الجزم بالموافقة ولو من الشهرة^١.

و أما العقل عند الشيعة الإمامية فهو الحاكم في مقام امتثال الاحكام الشرعية،
وليس بحاكم في مقام التشريع نعم، قد يصير حكم العقل طريقاً عندهم إلى معرفة
حكم الشرع.

و أما الاجتهاد عند أهل السنة فهو أصل مستقلّ تجاه الكتاب والسنة، ولذا جعل
البحث عنه في كتبهم في أصول الفقه في فصل مستقلّ.

إنّ أهل السنة لما لم يقولوا بإمامة الأئمة الاثني عشر المعصومين عليهم السلام، و حجّة
اقوالهم، ولم تكن الاخبار النبوية الموجودة عندهم كافية لبيان جميع الاحكام الفقهية،
حداهم الاحتياج في استنباط احكام الحوادث الواقعة إلى القول بحجّة القياس.
ولما لم يف القياس بها لجأوا إلى الاستحسانات العقلية، وإلى الحكم على طبق ما يرونه
من المصالح والمفاسد الظنية.

و من المعلوم: لو صار باب هذا الاجتهاد منفتحاً لجاز دخول كل شيء في الدين،
ولله درّ من سدّ باب هذا الاجتهاد.

و أما الإجماع عندهم فهو أصل أقوى من الاجتهاد، وهو أيضاً دليل مستقلّ تجاه
القرآن الحكيم، وسنة النبي الكريم صلى الله عليه وآله، فهم يستندون له إلى ما روي عنه صلى الله عليه وآله: «لن
تجتمع أمتي على الخطأ»^٢ ويفسّرون الإجماع باتّفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر
على أمر من الأمور.

ثم إنّ إطلاق النصّ شامل لجميع الأمة، فلا يختصّ بالمجتهدين منهم، كما إنّ إطلاق
الأمة يعمّ جميع الطوائف الإسلامية، فلا يختصّ بأهل السنة منهم. والشيعه الإمامية

١. مصباح الفقيه، ج ٢، ص ٤٣٦.

٢. مجمع الزوائد، ج ٥، ص ٢١٨.

يقولون بحجية مثل هذا الإجماع؛ لأن المعصوم داخل في الأمة.

الاجتهاد بحسب اللغة

إنّ البحث عن الاجتهاد قد يقع في معناه اللغوي، وقد يقع في معناه الاصطلاحي الذي هو المقصود في هذا الباب، ولكن لما كان البحث عن المعنى اللغوي لا يخلو من الفائدة فقد بدأنا البحث عنه أولاً.

قال ابن الأثير: الاجتهاد: بذل الوسع في طلب الامر، وهو افتعال من الجهد والطاقة.

وقال: الجهد بالضمّ: الوسع والطاقة، وبالفتح: المشقة.^١

وقال الفيومي:

الجهد- بالضمّ في الحجاز، وبالفتح في غيرهم-: الوسع والطاقة، وقيل: المضموم:

الطاقة، والمفتوح: المشقة. وقال: اجتهد في الامر: بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ

مجهوده، ويصل إلى نهايته.^٢

أقول: قوله: «قيل: المضموم» لعلّه ناظر إلى تفسير ابن الأثير.

وقال- في أقرب الموارد-: «الاجتهاد: بذل الوسع في تحصيل أمر مستلزم للكلفة».^٣

تقول: اجتهد في حمل الحجر، ولا تقول: اجتهد في حمل الخردلة. وقال: الجهد

بالفتح: مصدر جهد: الطاقة، يقال: أفرغ جهده أي طاقته، والمشقة يقال: أصاب

جهداً أي مشقة. والجهد بالضمّ: الطاقة.

وقال العلايلي في مرجعه:

الاجتهاد- مصدر- بذل غاية الوسع، وأقصاه في نيل المقصود، ولا يستعمل إلا فيما فيه

كلفة ومشقة.

١ . النهاية، ج ١، ص ٣١٩، (جهد).

٢ . المصباح، ج ١، ص ١٣٨، (جهد).

٣ . أقرب الموارد، ج ١، ص ١١٤، (جهد).

أقول: ظاهر كلام هؤلاء الذين هم أئمة اللغة أنّ الاجتهاد مأخوذ من الجهد الذي بمعنى الوسع والطاقة، سواء أكان بالفتح أم بالضمّ، ولم يقل أحد منهم إنّ الاجتهاد من الجهد الذي بمعنى المشقّة، كما أن كلّ من فسّر منهم الاجتهاد فسّره ببذل الوسع في طلب امر، ولم يفسّره بتحمّل المشقّة.

فظهر الفساد فيما ذكره العلامتان: الخراساني، والعراقي من المعنى اللغوي للاجتهاد في الكفاية، وفي المقالات.

فقد قال الأوّل: الاجتهاد - لغة - تحمّل المشقّة، وقال الثاني: الاجتهاد مأخوذ من الجهد بمعنى المشقّة.

ويرد عليهما أيضاً: أنّ الاستفادة من كلام هؤلاء اللغويين أنّ نحواً من الطلب داخل في مفهوم الاجتهاد اللغوي، فلا ينطبق على مطلق تحمّل المشقّة وإن كان يقارنه كثيراً.

الاجتهاد بحسب الاصطلاح

و قد عرّف الاجتهاد عند القوم بتعريفات:

منها ما حكى عن ابن الحاجب وهو «استفراغ الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي»^١.

أقول: هذا المعنى وإن يناسب المعنى اللغوي للاجتهاد، لكنّه لا يناسب المعنى المصطلح عليه عند الكلّ، فإنّ الإمامية غير قائلين بحجّة الظنّ مطلقاً - من أي طريق حصل - سواء أكان في حال التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه، أم في حال عدم التمكن منه وانسداد بابه.

لكنّ المحقّق الخراساني قد كملّ هذا التعريف على مذهب الإمامية أيضاً، فقال في الكفاية: «الأولى تبديل الظنّ بالحكم عليه»^٢ فيفيد أنّ الاجتهاد - بالمعنى المصطلح عند الكلّ - هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم الشرعي.

قال (قده):

فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلاً لا تحصيل الظن بما أنه ظن، حتى عند القائلين بحجّيته مطلقاً، أو بعض الخاصة القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإن الظن بنحو الإطلاق عند الأوّلين، أو في حال الانسداد عند الثاني من أفراد الحجّة، ولهذا لاشبهة في عدّ استفراغ الوسع في تحصيل غير الظن من أفراد الحجّة اجتهاداً أيضاً، سواء كان ذلك الغير من قبيل العلم بالحكم أم غيره مما اعتبر من الطرق التعبدية التي لا يفيد الظن ولو نوعاً^١.

انتهى مع تحرير في كلامه.

و يرد على هذا التعريف أنه أعم من المعروف؛ لشموله الاستفراغ الذي يستعمله غير صاحب الملكة في تحصيل الحجّة، مع أن الاجتهاد متقوم بالملكة.
ومنها: ما حكى عن شيخنا البهائي من: «أنه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلاً، أو قوة قريبة».

أقول: هذا التعريف غير مبين لحقيقة الاجتهاد؛ إذ الاجتهاد ليس نفس الملكة، وإلا لكان إضافة الملكة إلى الاجتهاد بيانية، والحال أن إضافة الملكة إلى الاجتهاد كإضافتها إلى صفات العدالة، والسخاوة، والشجاعة، ونحوها، مضافاً إلى أنه لا يصدق على من حصلت له هذه الملكة العناوين الواردة في النصوص مثل قوله عليه السلام: «من عرف أحكامنا، ونظر في حلالنا، وحرامنا» فإن الظاهر من الملكة أنه أمر بالقوة، ولذلك قال: «يقتدر بها» وظاهر النص أن العارف بالأحكام، والناظر في الحلال والحرام أمر بالفعل.

فالتعريف المقبول: أن الاجتهاد: استخراج الحكم من الحجّة ناشئاً عن الملكة.
وقد عرفت أن نحواً من الطلب داخل في مفهوم الاجتهاد اللغوي.

١. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢٢.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٠٠، الباب ٣١ من ابواب كيفية الحكم، ح ٢. مع اختلاف يسير.

ثمّ أعلم أنّ ملكة الاجتهاد تفارق سائر الملكات في شيء، وهو إمكان حصول تلك الملكات بالمدائمة على الأفعال التي تنشأ منها؛ فإنّ الشجاعة قد تأتي من التشجّع، والسخاوة قد تأتي من التسخّي، لكن ملكة الاجتهاد لا تحصل إلا بمعرفة العلوم التي يتوقّف عليها حصول هذه الملكة.

و عرفه المدقق الإصفهاني - في تعليقه على الكفاية -:

أنّه استنباط الحكم من دليله، قال (قده): وهو لا يكون إلا عن ملكة، فالمجتهد هو المستنبط عن ملكة، وهو موضوع الأحكام باعتبار انسياق الفقيه، والعارف بالأحكام إليه، ثمّ قال: وهذه الملكة تحصل دائماً بسبب معرفة العلوم التي يتوقّف عليها الاستنباط، وليست ملكة الاستنباط إلا تلك القوّة الحاصلة من معرفة هذه العلوم، وليست بقوّة أخرى تسمّى بالقوّة القدسيّة؛ فإنّ الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الحجّة على الحكم ممكن الحصول للعالم والفاقد، والمؤمن والمنافق^١.

أقول: وهو كلام حسن.

ثمّ إنّه لا وجه لتأبّي علمائنا الأخباريين عن لفظ الاجتهاد بما ذكرنا له من المعنى؛ إذ لو لم يكن الاجتهاد لانسدّ باب معرفة الأحكام في غير الضروريات من الدين. نعم، لهم الإباء عن حجّية بعض ما يقوله المجتهدون بحجّيته، وذلك غير مضرّ بصحة نفس الاجتهاد، وعلى هذا يصير النزاع بين الأخباري والأصولي صغروباً وليس بكبروي فإنّ النزاع في الصغرى واقع بين الأخباريين أنفسهم، كما يقع مثل ذلك بين الأصوليين كثيراً.

ولعلّ مخالفة العالم الأخباري مع العالم الأصولي من جهة الاختلاف في مفهوم الاجتهاد لا في مصداقه وحقيقته، فقد زعم الأخباري أنّ الأصولي يقصد من الاجتهاد استخراج الحكم من القياس والاستحسان، مع أنّ الإماميّة كلّاً لا يقولون بذلك.

علم الاجتهاد

إنّ الاجتهاد هو الغاية لعلم أصول الفقه الذي هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة، فلا يصير البحث عن الاجتهاد داخلاً في مباحث أصول الفقه، وإلا لزم دخول البحث عن الغاية في البحث عن المغيبي.

ولمّا كان الاجتهاد من الموضوعات الخارجيّة، وأنّه ليس بحكم شرعي فلا يكون البحث عنه داخلاً في مباحث علم الفقه؛ فإنّه العلم بالأحكام الشرعيّة عن أدلتها التفصيليّة.

ثمّ إنّ البحث عن الاجتهاد ليس من مباحث علم أصول الدين؛ لأنّ الاجتهاد عبارة عن استخراج الحكم الفرعي من الحجّة، وأين هذا من ذلك؟ فالبحث عن الاجتهاد علم مستقلّ من العلوم الإسلاميّة، وليس من مباحث الفقه، ولا من مباحث أصول الفقه، ولا من مباحث أصول الدين.

وبما ذكرنا تبين الحال في البحث عن التقليد أيضاً، فإنّه غير داخل في أبحاث أصول الفقه؛ لما عرفت وستعرف كما أنّه ليس بداخل في مباحث علم الفقه الذي موضوعه فعل المكلف، فإنّ التقليد ليس نفس فعل المكلف وإنّما هو من العوارض الطارئة لفعله، وليس البحث عن التقليد من مباحث أصول الدين، وإن قيل يجوز التقليد فيها، فإنّ التقليد في الأمور الاعتقاديّة من قبيل الحجّة والبرهان لها، وليس منها، فالبحث عن التقليد أيضاً علم مستقلّ من العلوم الإسلاميّة.

الاجتهاد واجب كفائي

الاجتهاد واجب كفائي في الإسلام، فإذا أقامه البعض سقط الوجوب عن الباقي، وإن لم يقم به أحد أئمّ المسلمون جميعاً في ذلك العصر الذي لا يوجد فيه مجتهد. والحجّة على وجوبه الكفائي قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقهوا

في الدين ﴿١﴾. إن التفقه في الدين هو الاجتهاد فيه الذي قد وجب بحكم هذه الآية الكريمة على طائفة من كل فرقة؛ لأن النفر لا يجب على جميعهم. ثم إن العقل حاكم أيضاً بوجوبه الكفائي، فلولا وجود مجتهد عالم بالأحكام لما أمكن إطاعة الله، ولا إطاعة رسوله، وإطاعة ﷺ أولي الأمر. فوجوب الاجتهاد وجوب طريقي عند العقل لإطاعة أحكام الله المتعلقة بأفعال المكلفين.

الاجتهاد واجب تخيري

قسّموا الواجب التخييري في صناعة أصول الفقه إلى: تخيير عقلي، وتخيير شرعي. ويقصدون بالتخيير العقلي التخيير بين أفراد طبيعة واجبة، كتخيير المكلف بين أفراد الصلاة المكانية أو الزمانية.

ويقصدون بالتخيير الشرعي ما إذا لم يكن بين عدلي التخيير جامع حقيقي، ويكون الواجب كل واحد من الأمرين، لكنّه بحيث لو أتى باحدهما سقط الآخر عن الوجوب، كالتخيير بين خصال الكفارة.

و نقصد بتخيير المكلف بين الاجتهاد والتقليد، والعمل بالاحتياط معنى ثالثاً، هو أنّ الواجب عند العقل أحد هذه الثلاثة على سبيل منع الخلوّ في اصطلاح المناطقة، فالجمع بين عدلين في هذا التخيير، كالجمع بين الاجتهاد والاحتياط لا يستلزم لغوية احدهما، كما كان يستلزم ذلك في ذينك المعنيين من التخيير.

فالمراد من هذا التخيير أنّ العقل يحكم بانحصار طريق الإطاعة في العمل بأحد هذه الطرق الثلاثة لكلّ مكلف يؤمن بالله و برسوله ﷺ، ويعلم تشريع أحكام من الله إلزامية، ويعلم أنه ليس بمهمّل من جانب الله في أفعاله، فهو ليس مثل الحيوانات، وامتنثال تلك الأحكام واجب عند العقل؛ لحصول الأمن من العقاب على عدم الامتنال، أو من باب وجوب شكر المنعم كما قيل.

الاجتهاد بالرأي

قد اشتهر بين إخواننا أهل السنة إطلاق الاجتهاد على استخراج الحكم الشرعي بالرأي، أو القياس، أو الاستحسان.

قال الأستاذ محمد معروف الدواليبي:

فإذا عرضت قضية، وليس في احكام الكتاب والسنة والإجماع نصّ عليها فإنّ الكتاب والسنة قد اعترفا- كما مرّ سابقاً- بالاجتهاد كأصل رابع من أصول الشريعة، ولقد جاء في الكتاب قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾^١ وجاء أيضاً قوله: ﴿كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفَكِّرُونَ﴾^٢. وقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^٣.

ثم احتجّ من السنة بحديث معاذ بن جبل^٤.

أقول: لم أدرك وجود أي اعتراف في هذه الآيات الكريمة بأنّ الاجتهاد أصل رابع من أصول الشريعة الإسلامية، فإنّ الخطاب في الآية الأولى يختصّ بنفس الرسول، ولا يشترك معه غيره، وإنّ قوله تعالى: ﴿بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ ظاهر في أنّ حكمه بين الناس إنّما يكون بما أنزل الله إليه من الكتاب، كما يشهد بذلك صدر الآية الكريمة.

و أمّا الآيتان الاخيرتان فهما تفيدان مطلوبيّة التفكير والتعقّل في الآيات، فهما ترشدان إلى الأصل الأوّل من أصول الشريعة، وأين هما من الدلالة على أصل رابع؟^١ وقال الأستاذ سميح عاطف في مقال له في الاجتهاد والتقليد: الاجتهاد ثابت بنصّ الحديث، فقد روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال لمعاذ- حين أرسله والياً إلى اليمن-: «بم تحكم؟» قال: بكتاب الله، قال ﷺ: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة

١. النساء (٤) الآية ١٠٥.

٢. يونس (١٠) الآية ٢٤.

٣. الروم (٣٠) الآية ٢٨.

٤. المدخل في علم أصول الفقه، ص ٥٢.

رسول الله ﷺ، قال ﷺ: «فإن لم تجد؟» قال: باجتهاد الرأي، قال ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحبّه الله ورسوله»^١.

إنّ صحّة إطلاق الاجتهاد على استخراج الحكم بالرأي بحسب اللغة محلّ تأمل من جهة كونه أمراً سهلاً، فإنّ المعبر في مفهوم الاجتهاد كون المطلوب فيه ذا كلفة، فلا يقال: اجتهد في حمل الخردلة.

اضف إلى ذلك أنّ في استخراج الحكم الشرعي بالرأي تناقض خفي؛ إذ الحكم الشرعي هو الذي صدر من جانب الله (تع)، وأمّا الحكم الذي استخرج بالرأي فقد صدر عن صاحب الرأي، وهو غير الله.

أمّا الحديث فيجب البحث عن صحّة سنده، وعن دلالته؛ فإنّه لم يروه أحد من أصحاب الصحاح؛ إنّما رواه محمد بن سعد كاتب الواقدي في طبقاته الكبرى بسنده إلى الحارث بن عمرو والثقفى ابن أخي المغيرة قال: «أخبرنا أصحابنا عن معاذ بن جبل بذلك»^٢ فالحديث مرسل بإبهام الواسطة عن معاذ فالواسطة مجهول.

وقال الذهبي في ميزان الاعتدال: «الحارث بن عمرو عن رجال عن معاذ بحديث الاجتهاد»^٣. قال البخاري: «لا يصحّ حديثه»^٤.

قلت: تفرّد به أبو عون محمد بن عبيد الله الثقفى، عن الحارث بن عمرو الثقفى ابن أخي المغيرة^٥، وما روي عن الحارث غير أبي عون، فهو مجهول. وقال الترمذي: «ليس إسناده عندي بمتصل»^٦.

ثمّ إنّ في متن الحديث دلالات توجب الريب في صحّته أيضاً:

١- هذا الاصطلاح في الاجتهاد أمر حدث بعد النبي ﷺ، ولم يعهد في حياته المقدّسة إطلاق الاجتهاد على هذا المعنى.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٥٢-٥٣، الباب ٦ من ابواب صفات القاضي، ح ٣٨.

٢. طبقات الكبرى، ج ٣، ص ٥٨٤.

٣. ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٤٣٩، ح ١٦٣٥.

٢- يلزم من هذا القول نقص في دين الإسلام؛ إذ فيه تصريح بعدم وجود أحكام في الكتاب والسنة.

٣- يلزم منه اعتراف الرسول ﷺ بنقص فيما جاء به، وتصريحه بذلك.

٤- يلزم منه كون معاذ عالماً بجميع ما في الكتاب، وجميع ما في السنة، ولم يعرف في الصحابة رجل يكون عالماً بجميع الكتاب والسنة سوى من جعله الرسول عدلاً للكتاب في نص الثقلين.

٥- يلزم منه انتهاء نزول القرآن، وانتهاء السنة النبوية في وقت إرسال معاذ إلى اليمن، وذلك باطل؛ لأنهما انتهيا بوفاة الرسول ﷺ.

٦- يلزم منه جعل جميع أصحاب الرأي أصحاب تشريع، وجعل تشريعاتهم عدلاً لتشريعات الكتاب والسنة، وعليه لا يبقى للدين حد.

٧- يلزم منه اختصاص الحكم في باب القضاء بالشبهة الحكمية، مع أن أكثر الأفضية يرجع إلى اختلاف الخصمين في الموضوعات حال اتفاقهما في الحكم، بل يلزم منه عدم تمييز معاذ بين الشبهة في الحكم والشبهة في الموضوع.

ولست أدري أي شيء كان يمنع معاذاً حينما حضرته واقعة لم يعرف حكمها أن يؤجل القضاء حتى يكتب إلى رسول الله ﷺ، ويسأل الحكم؟! وأي مانع كان للنبي الكريم ﷺ من إرشاد معاذ إلى ذلك؟!!

فالظاهر أن النص موضوع على لسان معاذ، وأن الوضع كان بعد وفاة النبي ﷺ بشهادة القرآن الحكيم، فإن فيه دلالات، وإشعارات على حرمة الاجتهاد بالرأي، وإليك قوله تعالى: ﴿فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم ومن أضل ممن أتبع هواه بغير هدى من الله إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾^١

وفي القرآن أيضاً دلالات، وإشارات إلى حرمة الرجوع، والتعبد إلى الذين يجتهدون بأرائهم، وإليك قوله تعالى: ﴿اتخذوا أhabارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله

والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون ﴿١﴾ .
 إن اتخاذهم أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله هو التعبد بتشريعاتهم،
 والعمل بها، كما جاء في التفسير .

وقوله تعالى: ﴿الم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من
 قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن
 يضلهم ضلالاً بعيداً﴾^٢ .

وبشهادة النصوص الواردة عن نبينا الكريم ﷺ من طريق عترته الطاهرة عليهم السلام .
 قال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «نهى رسول الله ﷺ عن الحكم بالرأي
 والقياس» قال: «و أول من قاس إبليس، ومن حكم في شيء من دين الله برأيه خرج
 من دين الله»^٣ .

وقال عليه السلام: «قال الله تعالى: ﴿ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من
 شبهني بخلقني، وما على ديني من استعمل القياس في ديني﴾»^٤ .

وقال عليه السلام: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فرقة على أمتي قوم
 يقيسون الأمور برأيهم، فيحرمون الحلال ويحللون الحرام»^٥ .

وقال عليه السلام: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعيتهم السنن أن يحفظوها فقالوا في
 الحلال والحرام برأيهم، فاحلوا ما حرم الله، وحرّموا ما أحلّ الله، فضلّوا واضلّوا»^٦ .

وإليك بعض النصوص الواردة من أهل بيت النبي الكريم وهم العترّة الطاهرة عليهم السلام .
 قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس، ومن

١ . التوبة (٩) الآية ٣١ .

٢ . النساء (٤) الآية ٦٠ .

٣ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٦ .

٤ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤٥، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٢ .

٥ . بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣١٢ أقول .

٦ . بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٠٨، ح ٦٩ .

دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس^١ .
 وقال عليه السلام: «لو كان الدين بالقياس لكان باطن الرجل أولى بالمسح من ظاهرها»^٢ .
 وقال عليه السلام: «لاتقيسوا الدين؛ فإن أمر الله لا يقاس»^٣ .
 وقال الإمام علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام: «إن دين الله لا يصاب
 بالعقول الناقصة، والآراء الباطلة، والمقاييس الفاسدة، ولا يصاب إلا بالتسليم»^٤ .
 وقال عليه السلام: «من دان بالقياس والرأي هلك»^٥ .
 وقال الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «إن السنّة لاتقاس، الا ترى أنّ المرأة
 تقضي صومها ولا تقضي صلاتها؟ إنّ السنّة إذا قيست محقت»^٦ .
 ودخل أبو حنيفة على الإمام جعفر الصادق عليه السلام، فقال له: «من أنت؟» قال:
 أبو حنيفة .
 قال: «مفتي أهل العراق؟» قال: نعم .
 قال عليه السلام: «بم تفتيهم؟» قال: بكتاب الله .
 قال عليه السلام: «وإنك لعالم بكتاب الله ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه؟» قال: نعم .
 قال عليه السلام: «فاخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وقدّرنا فيها السير سiroا فيها ليلالى
 وآياما آمنين﴾ أيّ موضع هو؟» قال أبو حنيفة: هو ما بين مكّة والمدينة .
 فالتفت الإمام الصادق عليه السلام إلى جلسائه وقال: «نشدتكم بالله، هل تسرون بين مكّة
 والمدينة ولا تأمنون على دمائكم من القتل، وعلى أموالكم من السرقة؟» فقالوا:
 اللهمّ نعم .

-
- ١ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤١، الباب ٦ من ابواب صفات القاضي، ح ١١ .
 - ٢ . بحار الأنوار، ج ٢، ص ٨٤، ح ٩ .
 - ٣ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٥٢، الباب ٦ من ابواب صفات القاضي، ح ٣٦ .
 - ٤ و٥ . بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٠٣، ح ٤١ .
 - ٦ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤١، الباب ٦ من ابواب صفات القاضي، ح ١٠ .
 - ٧ . سبا (٣٤) الآية ١٨ .

فقال الصادق عليه السلام: «ويحك يا ابا حنيفة! إن الله لا يقول إلا حقاً. أخبرني عن قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ أي موضع هو؟» قال ذلك بيت الله الحرام.

فالتفت الإمام عليه السلام إلى جلسائه فقال: «نشدتكم بالله هل تعلمون أن عبد الله بن الزبير وسعيد بن جبير دخلاه فلم يأمنا القتل؟» قالوا: اللهم نعم.

فقال الإمام: «ويحك يا ابا حنيفة! إن الله لا يقول إلا حقاً» فقال أبو حنيفة: إنما أنا صاحب قياس.

قال الإمام عليه السلام: «فانظر في قياسك إن كنت مقيساً، أيما أعظم عند الله، القتل أو الزنى؟» قال: بل القتل.

قال الإمام: «فكيف رضي في القتل بشاهدين ولم يرض في الزنى إلا بأربعة». ثم قال له: «الصلوة أفضل أم الصيام؟» قال: بل الصلاة أفضل. قال الإمام: «فيجب على قياس قولك قضاء ما فاتها على الحائض من الصلاة في حال حيضها دون الصيام، وقد أوجب الله تعالى عليها قضاء الصوم دون الصلاة».

ثم قال له: «البول أقدر أم المنى؟» قال: البول أقدر. قال الإمام: «يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المنى! وقد أوجب الله تعالى الغسل من المنى دون البول» قال: إنما أنا صاحب رأي.

قال الإمام عليه السلام: «فما ترى في رجل كان له عبد فتزوج وزوج عبده في ليلة واحدة فدخلا بامراتيهما في ليلة واحدة ثم سافرا، وجعلا امرأتيهما في بيت واحد، فولدتا غلامين، فسقط البيت عليهم فقتل المرأتين، وبقي الغلامان، أيهما في رأيك المالك وأيهما المملوك؟ وأيهما الوارث، وأيهما الموروث؟» قال أبو حنيفة: إنما أنا صاحب حدود.

قال الإمام عليه السلام: «فما ترى في رجل أعمى فقأ عين صحيح، وأقطع قطع يد رجل

كيف يقام عليه الحد؟» قال: إنما أنا رجل عالم بمباعث الأنبياء.

قال الإمام: «فاخبرني عن قول الله تعالى لموسى وهارون حين بعثهما إلى فرعون:

﴿لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ 'العلّ منك شك' قال: نعم.

قال: «و كذلك من الله شك إذ قال لعلّه؟!» قال أبو حنيفة: لا علم لي.

قال الإمام: «تزعم أنك تفتي بكتاب الله ولست بمن ورثه، تزعم أنك صاحب

قياس، وأول من قاس إبليس، ولم بين دين الإسلام على القياس. وتزعم أنك

صاحب رأي وكان الرأي من رسول الله صواباً، ومن دونه خطأ؛ لأنّ الله تعالى قال:

﴿فاحكم بينهم بما أراك الله﴾^١ ولم يقل ذلك لغيره ﷺ.

وتزعم أنك صاحب حدود ومن أنزلت عليه أولى بعلمها منك، وتزعم أنك عالم

بمباعث الأنبياء، ولخاتم الأنبياء أعلم بمباعثهم منك.

لولا يقال: دخل على ابن رسول الله فلم يسأله عن شيء ما سألتك عن شيء، فقس

إن كنت مقيساً.

قال أبو حنيفة: ما قلت بالرأي والقياس في دين الله بعد هذا المجلس. قال

الإمام ﷺ: «كلا، إن حبّ الرياسة غير تاركك، كما لم يترك من كان قبلك»^٢.

الاجتهاد ومقدماته

ولما تقرّر أنّ الاجتهاد عبارة عن استخراج الحكم من الحجّة، فعلى هذا لم يكن

الاجتهاد في عصر الحضور متوقفاً على مقدمات علمية إذا أمكن المشول بين يدي

المعصوم ﷺ، واستفادة الحكم من كلامه الشريف، فإنّ ذلك هو الاجتهاد دون غيره؛

إذ الحجّة كلامه ﷺ.

١. طه (٢٠) الآية ٤٤.

٢. النساء (٤) الآية ١٠٥؛ المائدة (٥) الآية ٤٩. المذكور في الكتاب أخذ من الآيتين المذكورتين في الهامش.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤٧-٤٩، الباب ٦ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٧ و ٢٨ مع اختلاف يسير؛

الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٧، ح ٢٣٧.

نعم إذا تعددت الأسئلة تعددت الأجوبة، واختلفت كلماته عَلَيْهِ بحسب العموم والخصوص، والظاهر والأظهر كان الاستنباط في ذلك العصر متوقفاً على حمل الظاهر على الأظهر، وعلى تقييد المطلق بالمقيد، ونحو ذلك من القواعد التي يجريها العقلاء في محاوراتهم، بل يجري بعضها الإنسان بحسب فطرته، وإن صناعة أصول الفقه متكفلة للبحث عنها.

و أما في عصر الغيبة مثل عصرنا فاستخراج الحكم من الحجّة موقوف على معرفة علوم بها يتمكن المجتهد من الاستنباط، وتسمى تلك العلوم بمقدمات الاجتهاد.

منها: معرفة اللغة العربيّة، فقد نزل الكتاب بهذه اللغة، ومثله السنّة.

ومنها: معرفة العلوم الادبيّة، كالنحو والصرف والمعاني والبيان، فإن الوصول إلى معاني ألفاظ الكتاب والسنّة متوقف عليها.

ومنها: معرفة علم التفسير بالنسبة إلى آيات الأحكام.

ومنها: معرفة علم الرجال بمقدار يتمكن من تمييز الحديث الموثوق صدوره عن غيره.

ومنها: معرفة صناعاتي المنطق وأصول الفقه؛ فإن استخراج الحكم من الحجّة متوقف على إجراء قواعد عقلية ولفظية كلّها مبيّنة في أصول الفقه، وإن معرفة صحّة الاحتجاج موقوفة على معرفة المنطق.

الاجتهاد وإصابة الواقع

اتفقت كلمة العقلاء على عدم إصابة حكمين عقليين على موضوع واحد، فلا يصدقان معاً، ويستحيل مطابقتهما للواقع، وذلك هو التناقض المحال بالبديهية، ولا فرق في ذلك بين كون الحكمين متعلقين بالشرعة وبين كونهما غير متعلقين بها.

وإذا كان الحكم شرعياً فرعياً سواء أكان تكليفاً أم وضعياً فلا خلاف بين علماء الإسلام في تخطئة ما يخالف الحكم إن كان على الحكم دليل قاطع من الكتاب أو السنّة، وإن لم يكن له دليل قاطع بأن كانت معرفته موقوفة على فحص واجتهاد فقد أطبقت الإمامية على عدم إصابة حكمين متخالفين معاً، ووافقهم في ذلك جمع من

علماء أهل السنة، وسميت هذه الطائفة بالمخطئة.

وقد صرّحوا بأنّ للمصيب من المجتهدين أجرين، وللمخطئ منهم أجراً واحداً؛ لما تحمّله من الكذب والمشقة في سبيل استخراج الحكم.

وقد خالفهم في ذلك جماعة أخرى من علماء أهل السنة، فقالوا بإصابة كل واحد من المجتهدين في اجتهاداتهم، سواء أكانوا متفقين في الاستنباط أم مختلفين، وسميت هذه الطائفة بالمصوّبة.

و مرجع البحث بين الطائفتين إلى أنّ هل لله تعالى في كلّ واقعة لا قاطع عليها من الدليل حكم مخصوص يجب على المجتهد أن يطلبه ويذلّ سعيه في تحصيله، فإن وصل إليه اجتهاده فقد أصاب وإلا فقد أخطأ أم ليس لله تعالى في الظنّيات حكم، بل الحكم الإلهي فيها تابع لأراء المجتهدين، فما أدّت إليه أنظارهم، وانتهت إليه أفكارهم فهو حكم الله، فلا يتصور فيه خطأ أصلاً؟

وقد يخطر بالبال أنّه إذا لم يكن للحكم وجود حسب الواقع فما معنى الاجتهاد فيه. فإنّ الاجتهاد - كما عرفه ابن الحاجب - استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، واستفراغ الوسع عبارة عن صرف الجهد وبذل الطاقة في طلب الحكم، والطلب موقوف على العلم بوجود المطلوب؛ لاستحالة تحقّق الطلب بلا علم بوجود المطلوب، وكيف يطلب المجتهد المصوّب أمراً يعلم بعدم وجوده؟ وهل هذا إلا جمع بين النقيضين؟!

ثمّ إنّ تحصيل الظنّ لمعرفة شيء موقوف على العلم بتحقّق ذلك الشيء، فإذا كان المجتهد يعلم بعدم تحقّق للمظنون فما معنى تحصيل الظنّ في معرفته؟! وإن شئت قلت: إنّ الظنّ بالحكم موقوف على وجود الحكم؛ لأنّ الظنّ بالنسبة إلى المظنون من قبيل العرض بالنسبة إلى المعروض، فإذا كان وجود الحكم موقوفاً على وجود الظنّ، كما يقول به المصوّب لدار.

احتج أصحاب التصويب بأنّه لو كان لله تعالى في كلّ واقعة حكم معيّن لكان الحاكم بغيره عند الخطأ فاسقاً وكافراً؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ

فاولئك هم الفاسقون^١ ولقوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾^٢ والتالي باطل؛ للإجماع على عدم كفره وفسقه، فالمقدم باطل.

و أما إذا تجرّدت الواقعة عن الحكم لم يصدق عليه أنه لم يحكم بما أنزل الله؛ إذ لم ينزل في الواقعة ما يغيّر فتواه ليصدق أنه لم يحكم به، ولا يعدّ خافياً على أحد أن لازم هذا الكلام أن يكون المجتهد كافراً و فاسقاً إذا أخطأ في حكم له دليل قاطع من الكتاب والسنة، أو يكون كلّ مجتهد مصيباً فيه؛ وذلك بعيد عن الطبيعة البشرية.

وحلّ الإشكال أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿ومن لم يحكم﴾ كونه ناظراً إلى صورة العمد، وعند معرفة الحكم المنزل، فهو مثل قوله تعالى: ﴿ومن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾^٣ وقوله تعالى: ﴿ومن كفر فأمّته قليلاً ثم اضطره إلى عذاب النار﴾^٤ وقوله تعالى: ﴿من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحاً فلأنفسهم يمهدون﴾^٥ مضافاً إلى أن العقل والنقل متفقان على معذورية الجاهل بالحكم إن كان جهله عن قصور، وذلك معقد للإجماع أيضاً، وإلى اتفاق الأمة الإسلامية على عدم فسق المجتهد المخطئ إذا بذل وسعه في سبيل معرفة الحكم وخطأ.

وقد احتج أصحاب التصويب بما روي عنه عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^٦.

وتقريب الاستدلال به: أنه لو كان بعض الصحابة مخطئاً لما حصلت الهداية بالاعتداء به.

١ . المائدة (٥) الآية ٤٧ .

٢ . المائدة (٥) الآية ٤٤ .

٣ . البقرة (٢) الآية ٢٥٦ .

٤ . البقرة (٢) الآية ١٢٦ .

٥ . الروم (٣٠) الآية ٤٤ .

٦ . بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ١٥٦، وص ١٦٤، تسميم وج ٢٨، ص ١٩، ح ٢٦، وص ١٠٤، ح ٣٥، ج ٣٥،

ص ٤٠٧، أقول .

و يرد على هذا الاستدلال :

أولاً: أن النصّ ضعيف السند، كيف ولم يروه أحد من أصحاب الصحاح، وإني لم أعر على اسم الصحابي الراوي لهذا الحديث، ولا على اسم التابعي الذي يروي عنه، بل ولم أعر على سند قوي متصل لهذا النصّ.

و ثانياً: أن حصول الاهتداء بالافتداء بكلّ صحابي موقوف على ثبوت حصول الاهتداء بالعمل بحديث هذا الصحابي الذي يروي هذا النصّ، وذلك دور واضح.

و ثالثاً: أنه يلزم من هذا النصّ حصول الهداية بالافتداء بصحابي جاهل الذي لم تحصل له معرفة من الإسلام، لكنّه لُقّب بالصحابي بسبب رؤيته للنبي ﷺ مرة.

و رابعاً: أنّ في هذا الكلام تضييع لحقّ فضلاء الصحابة وفقهائهم. كما قال تعالى ﴿قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾^١.

و خامساً: أنه يلزم من تقريبهم للاستدلال أن تحصل الهداية بطرفي النقيض، ولا تجد في عالم الوجود شيئاً يتحقق بكلّ واحد من الضدين أو النقيضين، والعقل السليم لا يصدّق بمثل هذا الوجود، وأنّ تباعد الآراء بين الصحابة بعضهم مع بعض واضح؛ وجميع هذه الأمور شاهدة بكون هذا النصّ موضوعاً على لسان النبي الكريم ﷺ.

و سادساً: أنّ المخاطبين بهذا الكلام كانوا من الصحابة قطعاً، وهل ذلك يصير قرينة على إرادة طائفة خاصة من قوله ﷺ: «أصحابي». تلك الطائفة التي ولا اختلاف بين فتاويهم، ولا تهافت بين إرشاداتهم.

و سابعاً: أنّ الظاهر من النصّ غير ما فهمه المستدلّ؛ لأنّ التشبيه لم يقع بين كلّ فرد من الصحابة، وكلّ واحد من النجوم، بل التشبيه واقع بين مجموع الصحابة، ومجموع النجوم، فيفيد أنّ الافتداء بما اتفق عليه الصحابة في الأقوال والأفعال يوجب الاهتداء، فإنّ النجوم مع اختلاف في محالّها وأزمنة طلوعها وغروبها متّفقة الدلالة على الزمان، فإنّك لا تجد نجمين يدلّ أحدهما على أنّ الزمان ليل، ويدلّ الآخر على أنّ

الزمان نهار، كما لا تجد نجمين يدلّ أحدهما على أنّ الزمان أوّل الليل، والثاني على أنّ الزمان آخره.

حجج أصحاب التخطئة

منها: الحديث المستفيض الذي رواه الفريقان: الشيعة والسنة عن رسول الله ﷺ: «إنّ أمة موسى افرقت بعده على إحدى وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية، وسبعون في النار وافرقت أمة عيسى بعده على اثنتين وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية وإحدى وسبعون في النار، وإنّ أمتي ستفترق بعدي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة منها ناجية واثنتان وسبعون في النار»^١.

وتقريب الاستدلال به: أنّ النبي ﷺ خصّ النجاة بفرقة واحدة من فرق المسلمين، فهي على الصواب، وهم اصحاب الجنة والنجاة، والبقية على الخطأ، ولو لم يكن حكم من الله تعالى بحسب الواقع لكان الكلّ على الصواب.

ومنها: أنّ خطأ المجتهد في اجتهاده مورد لإجماع أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وهم العترة الذين هم أحد الثقلين في النصّ المتواتر عنه ﷺ.

ومنها: إجماع الصحابة والتابعين على وقوع الخطأ في اجتهاد المجتهد، فقد كان يخطئ بعضهم بعضاً في الأحكام الدينية، وقد حكى ذلك عنهم متواتراً أو قريباً من التواتر، وتكفيك الإشارة إلى قصة من قصصهم رواها في كنز العمال عن الموقفيات الزبير بن بكّار، عن عبدالله بن مصعب قال: قال عمر بن الخطاب: لا تزيدوا في مهور النساء على أربعين أوقية، فمن زاد ألقيت الزيادة في بيت المال، فقالت امرأة: ما ذلك لك، قال: ولم؟ قالت: لأن الله يقول: ﴿وَأَتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَاراً﴾^٢ فقال عمر: امرأة

١. بحار الأنوار، ج ٢٨، ص ٤، ح ٣.

٢. النساء (٤) الآية ٢٠.

أصابت ورجل اخطأ^١.

و لا يخفى أن تخطئة المرأة لفتوى الخليفة وقعت بمحضر من الصحابة، وسكوتهم عنها كاشف عن موافقتهم لها في تخطئة الخليفة، وكذا سكوت التابعين بعدهم عن إصابة الخليفة يكشف عن تخطئتهم له.

ومنها: إجماع الإمامية على وقوع الخطأ في اجتهاد المجتهد، ويمكن أن يقال: إن مذهب التصويب القائل بعدم وجود حكم في الشريعة لكل واقعة يلزمه القول بنقص في الدين، وذلك خلاف تصريح القرآن الحاكم بإكمال الدين وإتمام النعمة. وإليك قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^٢. ثم إن كل واقعة خاصة في حد ذاتها مقتضية لحكم من الأحكام، وكذا بحسب الأحوال العارضة لها، فعدم إرشاده تعالى بتلك الأحكام جميعاً في جميع الأزمان والأحقاب مستلزم للبخل المحال على ذاته تعالى عن ذلك، فالمذهب الحقيقي بالتصديق هو القول بأن المجتهد غير مصون عن الخطأ.

الاجتهاد والتجزؤ

تقسيم المجتهد إلى المطلق والمتجزئ قد يكون باعتبار القدرة على الاستنباط، وقد يكون بحسب فعلية الاستنباط، فعلى الأول: المجتهد المطلق - وإن شئت قلت: المجتهد بنحو الإطلاق - فإنه إذا قصد منه المتجزئ، يوصف به هو المقتدر على استنباط الأحكام الفعلية من الحجّة، والمتجزئ من يقتدر على استنباط بعضها فقط، وعلى الثاني: المجتهد المطلق من استنبط مقداراً معتدلاً من الأحكام الفعلية، وبهذا المعنى وردت النصوص الحاكمة بترتيب آثار على المجتهد، والمتجزئ من لم يكن مستنبطاً لذلك المقدار.

١. كنز العمال، ج ١٦، ص ٥٣٨، ح ٤٥٨٠٠.

٢. المائدة (٥) الآية ٣.

المجتهد المطلق وإمكانه

ذهب صاحب الفصول إلى عدم إمكان المجتهد المطلق بمعنى القادر على استنباط جميع الأحكام، ولذا عرفه بـ:

من كان له ملكة تحصيل الظنّ بجملته يعتدّ بها من الأحكام.

قال (قده):

وإنّما لم نعتبر الظنّ بالكلّ؛ لتعذّره عادة، فإنّ الأدلّة قد تتعارض؛ ولتردّد كثير من المجتهدين في جملة من الأحكام كالمحقّق والعلامة والشهيد واضرابهم، مع أنّ أحداً لم يقدر في اجتهادهم^١.

أقول: ظاهر قوله: «لتعذّره عادة» أنّ المجتهد المطلق غير ممكن بهذا المعنى بحسب العادة، وكذلك يفيد دليله الأوّل الذي أشار إليه بقوله: «فإنّ الأدلّة قد تتعارض» ولكن ظاهر دليله الثاني المشار إليه بقوله: «ولتردّد كثير» مفيد عدم وجود المجتهد المطلق بهذا المعنى، لا عدم إمكانه عادة، فلا يخفى ما في كلامه من التهافت بين نفي الإمكان الوقوعي، ونفي الوقوع.

و ذهب صاحب الكفاية إلى إمكان المجتهد المطلق ووقوعه بمعنى من يقتدر على استنباط الجميع، وقد أورد على كلام صاحب الفصول:

بأنّ عدم التمكن من الترجيح في مسألة، وتعيين حكمها، والتردّد منهم في بعض المسائل إنّما هو بالنسبة إلى حكمها الواقعي؛ لأجل عدم دليل مساعد في كلّ مسألة عليه؛ أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لالقة الاطلاع، أو قصور الباع، وأما بالنسبة إلى حكمها الفعلي فلا تردّد لهم أصلاً، ولا باس بهذا الكلام.^٢

ثمّ إنّ علماء أهل السنّة قائلون أيضاً بإمكان المجتهد المطلق، كما يقول الشيخ الأكبر

١. الفصول في علم الأصول، ج ٢، ص ١١٩.

٢. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢٣.

مصطفى المراغي :

إن المجتهد قد يكون أهلاً لاستنباط الأحكام الشرعية جميعها؛ لتوافر الشروط فيه، ويسمى المجتهد المطلق، وقد يكون أهلاً لاستنباط احكام وقائع خاصة؛ لإحاطة بما يلزم لتلك الوقائع، ويسمى المجتهد الخاص، أو المجتهد الجزئي، قال: والمجتهد والمفتي والفقهاء الفاظ مترادفة في اصطلاح علماء الأصول^١.

المجتهد وتقليده عن غيره

لاريب في جواز عمل المجتهد المطلق برأيه من دون اشتراط وصف آخر فيه، كالعدالة ونحوها، و عليه بناء العقلاء، وسيرة المتشرعة، وإن عمل العالم بعلمه في الجملة من الفطريات البشرية.

أما تقليد المجتهد عن غيره فالمعروف بين علمائنا أنه حرام، واستدل لذلك بأن الذي يرجع إليه إما أن يكون مطابقاً له في الفتوى أو مخالفاً، وعلى الأول لم يتحقق الرجوع، وعلى الثاني يصير من قبيل رجوع العالم إلى الجاهل.

أقول: إن دليلهم أخص من مدعاهم؛ لاختصاص الدليل بما إذا كان المجتهد مستنبطاً لحكم المسألة، فلا يدل على عدم الجواز في صورة عدم الاستنباط، كما أن الدليل غير متناول للصورة التي كانت فتوى الغير مطابقة للاحتياط، وفتوى المجتهد الذي رجع إليه مخالفة له، إلا أن يقال بأن ذلك ليس برجوع منه، بل هو عمل بالاحتياط.

وكيف كان فالحرمة التي يفيدها الدليل عقلية، وليست بشرعية، نعم، هو مؤاخذ شرعاً إن كانت فتوى من رجع إليه مخالفة للواقع؛ إذ لا حجة له على الرجوع، فالشك في مطابقة قوله للواقع يوجب الشك في حجية قوله، والشك في حجية الحجة مستلزم للحكم بعدم حجيتها.

١. في المقالة المنشورة في مجلة رسالة الإسلام التي كان يصدرها دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة، السنة الأولى، رقم ٤، ص ٣٤٧.

و تحقيق الكلام هو القول بأن المجتهد إن استنبط الحكم بالفعل و جزم في المسألة بأحد الطرفين فلا يجوز له التقليد؛ لأن سيرة العقلاء على عدمه؛ وأدلة جواز التقليد اللفظية غير شامل له؛ فهو ليس ممن لا يعلم حتى يرجع إلى أهل الذكر إطاعة لأمره تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾^١. مضافاً إلى أن رجوعه إلى غيره خلاف الفطرة البشرية، فإن من يعرف الطريق لا يسأل عنه، فتقليده عدول عن الطريق. نعم، إذا علم بأن ذلك المجتهد قد اطلع على مستند لم يطلع هو عليه، فلا يبعد الجواز؛ لدخوله عندئذ فيمن لا يعلم في تلك المسألة، فيرجع إلى أهل الذكر. و أما إذا لم يكن جازماً في المسألة فهل يجوز له الرجوع إليه؟ هناك وجهان: لا؛ للأصل الأولي الحاكم بعدم حجية قول أحد لأحد؛ لأنه مخصص بحجية قول العالم للجاهل؛ لأن الشبهة في مصداق المخصص وهو كون ذلك المجتهد عالماً أم لا؟ بل للشك في حجية قوله حينئذ، مضافاً إلى استصحاب عدم جواز تقليده له في هذه المسألة، فيجب الفحص والاجتهاد لتحصيل الحجّة، أو العمل بالاحتياط. نعم، لو كان قبل الاجتهاد مقلداً له لجرى استصحاب الجواز.

التقليد لو وجد الملكة

و هل يجوز التقليد للواجد لملكة الاستنباط إذا لم يجتهد فعلاً؟

قال المجتهد الأكبر الشيخ الأنصاري:

المعروف عندنا عدم، بل لم ينقل الجواز عن أحد منّا، وإنما حكى عن مخالفينا على

اختلاف منهم في الإطلاق والتفصيلات المختلفة^٢.

ثم نسب (قده) القول بالجواز إلى السيّد في المناهل^٣.

١. النحل (١٦) الآية ٤٣.

٢. مجموعة رسائل، ص ٤٨ (الطبعة القديمة) ص ٥٣ (طبع مكتبة المفيد).

٣. المناهل، كتاب القضاء، ص ٦٩٩؛ حكاه عنه المدقّق الإصفهاني في بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد، ص ١٩.

أقول: لا سبيل إلى دعوى الإجماع التعبدي في هذه المسألة؛ لكونها من المسائل التي للاستنباط فيها دخل، ولم يعرف البحث عنها في عصر المعصومين عليهم السلام، فالأقوى هو القول بالجواز؛ للسيرة العقلانية القائمة على رجوع الأخصائيين إلى أمثالهم إذا لم يكن لهم رأي في مورد، بل كثيراً ما يرجع الأطباء في علاج امراض أنفسهم إلى أمثالهم.

ويدل على الجواز ما ورد من النصوص الواردة لبيان الإرجاع إلى فقهاء الصحابة، فإن من أمر بالرجوع إلى فقيه من فقهاء صحابتهم عليهم السلام إماماً كان مجتهداً بالفعل في بعض المسائل بمعنى استخراج الحكم من كلام المعصوم الذي هو الحجة، وإما كان مقتدرأ على ذلك، وعلى كلا التقديرين كانت ملكة الاستنباط فيما لم يستنبط حاصله له في ذلك الزمان، ويكفيك شاهداً حديث حماد الرازي، قال:

دخلت على علي بن محمد عليه السلام بسرّ من رأى، فسألته عن أشياء من الحلال والحرام، فأجاني فيها، فلما ودّعته قال عليه السلام: «إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيك فاسأل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني، واقربه مني السلام».

ومثله إرجاع الرضا عليه السلام ابن المسيّب إلى زكريا بن آدم، كما سيجيء. وإطلاق قوله عليه السلام: «إذا أشكل عليك» متناول لصورة وجود الملكة قطعاً، ويدلّ عليه ترك الاستفصال عن السائل في بعض النصوص الواردة في هذا الباب، وسنذكرها إن شاء الله فانظر.

وَمَا تَدَلّ عَلَيْهِ إطلاقات أدلة التقليد اللفظية فإنها لاتصدق على الواجد للملكة الذي يكون غير مستنبط بالفعل أنه اهل الذكر، او العارف بالاحكام، او نحوهما من العناوين الواردة.

نعم، إن الواجد للملكة يصلح لأن يصير مصداقاً لتلك العناوين، وله القابلية للاتصاف بها، فإذا لم يصدق عليه أحد هذه العناوين فلا محالة يكون مصداقاً لسلبها،

فيكون ممن لا يعلم الحكم، وله طريقان لمعرفة: أحدهما الاستنباط، و ثانيهما السؤال عن أهل الذكر، وبذلك تبين فساد دعوى انصراف إطلاق دليل التقليد عمّن حصلت له ملكة الاستنباط، لكنّه لم يستنبط.

و على فرض تسليم الانصراف فهو غير صالح للردع عن سيرة العقلاء؛ فإنّ الانصراف بمنزلة السكوت عن المنصرف عنه وليس بمنزلة نفيه، وعدم الردع في أمثال ذلك وهي التي تعمّ فيها البلوى كاشف قطعي عن الإمضاء، واحتجّ بعض الأساطين على عدم الجواز «بعدم ثبوت السيرة على ذلك»^١.

أقول: إن كان المراد من السيرة التي وصفها بعدم الثبوت هي العقلائية، فقد عرفت ثبوتها قطعياً، وإن كان هي السيرة المتشرّعة في التقليد، فعدم ثبوتها غير مضرّ بالجواز بعد ثبوت الدليل عليه، فإنّ عدم الثبوت بمنزلة السكوت، وعدم الثبوت غير ثبوت العدم ولا سيرة على العدم؛ إذ لو كان لبان، ويمكن أن يقال: إنّ المسألة اجتهادية، فالسيرة فيها على فرض تسليم ثبوتها لا تكون تعبدية. وقال المدقّق الإصفهاني:

لامعنى لإطلاق أدلة التقليد بالنسبة إلى المتمكّن من الاستنباط؛ لأنّ أدلة الاحكام الشرعية شاملة لمثل هذا الشخص، فالاحكام الواقعية منجزة في حقّه من طريق الامارات المعتبرة؛ لتمكّنه من الاستفادة منها، ومع كيف يسعه الرجوع إلى غيره والعمل بفتياه؟ وهذا بخلاف العامي العاجز عن الاستنباط، فإنّ تلك الأدلة لا تشملّه؛ لفرض عجزه عن فهم مداليلها. وبعبارة أخرى: إنّ أدلة التقليد خاصة بمن لاحجة عنده، فلا تعمّ من تمتّ عليه الحجّة.^٢

أقول: أولاً: هذا الكلام منقوض بمن يكون متمكناً قريباً من تحصيل الملكة؛ لاشترائه في الملاك الذي أشار إليه مع من حصلت له الملكة ولم يستنبط فعلاً.

١. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٢٠.

٢. نهاية الدراية، ج ٦، ص ٤٠١؛ بحوث في علم الأصول، مسائل الاجتهاد، ص ٢٠.

وثانياً: إن أراد بقوله: «فالأحكام الواقعية منجزة الخ» بنحو الوجوب التخيري بأن يكون مخيراً بين الاستنباط وبين تقليد غيره، كما هو ظاهر خبر حماد، فهو في قبال العاجز عن فهم مدلول الأمارات، وهو الذي قد تعين عليه التقليد، فذلك غير مفيد.

وإن كان المراد من تنجز الأحكام الواقعية من طريق الأمارات بنحو الوجوب التعيني فهو دعوى بلا دليل، بل يشبه المصادرة، وإن ذلك أول الكلام، ومثل ذلك قوله: «إن التقليد خاصة بمن لا حجة عنده» فهو دعوى أيضاً بلا دليل، فيقال - في قبال هذا الكلام - : إن أدلة التقليد خاصة بمن لا يعلم سواء أكان متمكناً من الاستنباط أم لا.

وفي ختام البحث نشير إلى ترك الاستفصال في كلام الهادي عليه السلام: عن سؤال أحمد بن إسحاق حيث قال: من أعمال؟ أو عمّن أخذ؟ وقول من أقبل؟ فأجاب عليه السلام: «العمري ثقني، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون»^١. فالجملة الأولى من الجواب تشير إلى حكاية الثقة عن معنى قول الإمام، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد من العمري، والثانية التي تبدأ بقوله: «وما قال لك» تشير إلى حكاية لفظ الإمام.

ثم لا بأس بدعوى الإطلاق لكلتا الجملتين، وأنهما مترادفتان، وإذا أضفت إلى ذلك معرفتك بمنزلة أحمد بن إسحاق في العلم والفضل تكون دلالة النصّ لديك - على ما ذكرنا - أصرح وأبين.

المجتهد والتقليد عنه

المقصود من المجتهد في هذا البحث من كان قد استنبط الأحكام بالفعل، وجواز تقليد غيره عنه بديهياً فطرياً، ومن الواضح أن من لا يعرف الطريق فهو بحسب طبعه يسأل العارف به، والمجتهد بالنسبة إلى أحكام الشرع هو العارف الخبير، وقول مثله حجة على غيره عند العقل والعقلاء، وإذا كان موصوفاً بصفات معتبرة في المفتي

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤.

والمرجع فقوله حجة لغيره عند الشرع أيضاً؛ إذ تصدق عليه العناوين الواردة في الكتاب والسنة على ما سيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى .
ولا يخفى أنه لا يعتبر في مرجعية المجتهد للتقليد أن يكون قائلاً بانفتاح باب العلم والعلمي؛ لصدق تلك العناوين على القائل بالانسداد أيضاً؛ إذ لا يصح سلب الراوي للأحاديث عنه، كما لا يصح أن يسلب عنه وصفا العارف بالأحكام والناظر في الحلال والحرام عند العرف .

ومن البديهي أنه لا فرق في مدارك الأحكام بين القائل بالانفتاح وبين القائل بالانسداد وإن كانا مختلفين في وجه حجية تلك المدارك، فإن هذا الاختلاف لا يوجب صحة سلب العالم عرفاً عن قائل بالانسداد، فمقوم الصدق لتلك العناوين حصول العلم بالمدارك وهو حاصل لهما، وإن المدارك التي يستخرج منها الحكم لدى الانفتاحي بعينها هي التي يستخرج منها الحكم لدى الانسدادي .
فظهر النظر فيما ذكره في الكفاية من :

أن الرجوع إلى القائل بالانسداد ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، وأدلة جواز التقليد دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم، وقضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره .^١

وجه النظر أن الإرشاد في الإرجاع إلى رواية الأحاديث في قوله ﷺ: «فارجعوا إلى رواية أحاديثنا»^٢ بنحو الإشارة إلى أمر معهود خارجي وهو الأحاديث الموجودة التي رواها الأصحاب، وودعوها في كتبهم . فمن وصل إلى هذه الأحاديث، وميز الموثوق منها عن غيره، وعرف مداليلها فهو المرجع في الأحكام الشرعية، وهذان الوصفان مشتركان بين المجتهد الانفتاحي والانسدادي، ولا وجه لتوهم اختصاصهما بالانفتاحي دون الانسدادي .

١ . كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢٤ . مع اختلاف يسير .

٢ . وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩ .

وإن أبيت عن ذلك فإطلاق قوله ﷺ: «فارجعوا» الخ متناول للأحاديث الموجودة في الكتب المشتهرة بين القوم، ولا ريب في أن المجتهد الانسدادي راو لتلك الاحاديث مثل المجتهد الانفتاحي .

وكيف كان ليس الإرشاد فيه بنحو القضية المهملة حتى يكون الوصول إلى الاحاديث المقصودة، ومعرفة مداليلها موقوفاً على انفتاح باب العلم أو العلمي، فإنه عند الانسداد لا يعرف أن الحجة هل هي هذه الاحاديث أم غيرها؟ ولعل الخلط بين القضيتين الخارجية والمهملة، أو المطلقة والمهملة صار منشأ لهذا التوهم .

وأما قوله: «وقضية مقدمات الانسداد» الخ فلا يخلو من خفاء؛ لأن قضية مقدمات الانسداد وإن كانت حجة الظن على المجتهد الانسدادي دون غيره، لكن وظيفة العامي ليس الفحص عن وجه حجة الأدلة، بل وظيفته عقلاً الرجوع إلى العالم، وشرعاً الرجوع إلى من تصدق عليه العناوين الواردة. ولا ريب في صدق كل منهما عرفاً على المجتهد الانسدادي بمثل ما يصدقان على المجتهد الانفتاحي، فليست الشبهة مصداقية في الانسدادي .

ثم إن اختصاص الحجة بالمجتهد الانسدادي غير مانع من رجوع العامي إليه؛ لأن نتيجة الانسدادي هو أن المجتهد القائل به يقول بأن هذه الاحاديث المودعة في كتب الاصحاب حجة من باب حجة الظن المطلق، وهذا المذهب غير مستلزم لسلب وصف رواية الاحاديث ومعرفتها عنه . فإذا فرضنا أن مجتهداً قال بحجة هذه الاحاديث من باب كونها مكتوبة فهل ترى يجوز سلب هذا الوصف عنه؟ أم هل ترى يصح سلب عنوان العارف بالأحكام عنه؟ كلا؛ فإن رواية حديث ومعرفة مدلوله لا يلزم القول بحجته، فالقول بحجة حديث أمر، وروايته ومعرفة مدلوله امر آخر، قد يجتمعان وقد يفترقان، ذلك في اصل الحجة فكيف الحال في وجه الحجة؟

وإن شئت - توضيحاً لذلك - فاصغ لما نتلو عليك وهو: أن الاستفادة من قوله ﷺ:

«فارجعوا إلى رواة احاديثنا» أنه يشترط في المرجع أمران:

أحدهما: معرفة الاحاديث الموثوقة الصدور عنهم بشهادة إضافة الاحاديث إلى

ضمير المتكلم، وهذه المعرفة ترجع إلى معرفة السند.

ثانيهما: معرفة متون هذه الأحاديث ومداليلها بشهادة لفظ الرواة.

والمجتهد الانسدادي حائز للمعرفتين بمثل المجتهد الانفتاحي، ودعوى أتصاف الثاني بهما دون الأوّل غير مسموعة لدى العقل السليم.

وبعبارة أخرى: أنّ المرجعية يدر مدار صدق عنوان العالم الذي يفرضه العقل لنا، صدق عنوان الراوي والعارف بتلك الأحاديث الذي يفرضه الشرع لنا، ومن البديهي عند العرف صدق العنوانين على المجتهد الانسدادي.

ولست أدري! هل يلتزم- طاب ثراه- بانسداد باب التقليد، وجوب العمل بالاحتياط إذا انحصر المجتهد في القائل بالانسداد؟ وهل يقول بإجراء دليل انسداد آخر عندئذ؟ هذا كلّه مضافاً إلى ما ذكره المدقق الإصفهاني من صدق العلم والمعرفة على مطلق الحجّة القاطعة لعذر، فيصدق العارف بالاحكام على من كانت له الحجّة على احكامهم، وقد أطلقت المعرفة على الاستفادة من الظواهر، كما في قوله عليه السلام: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله»^١ وقوله عليه السلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا»^٢.

١. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٤٦، الباب ٣٩ من أبواب الوضع، ح ٥.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

الاجتهاد والتجزؤ

المجتهد والقضاء

قوله عليه السلام: «من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته حاكماً»^١. ظاهر في نصب المجتهد المطلق للقضاة من جهة صدق الأوصاف الثلاثة عليه: رواية الحديث، والنظر في الحلال والحرام، والمعرفة بالأقضية وبموازن القضاء عندهم صلوات الله عليهم أجمعين. ولا فرق فيمن وصف بالأوصاف الثلاثة بين كونه مجتهداً انفتاحياً أو انسدادياً؛ لما عرفت من أن الاختلاف في وجه الحجية لا يوجب سلب هذه الأوصاف عن المجتهد الانسدادى.

فظهر فساد ما ذكره في الكفاية بـ: «أن المجتهد الانسدادى ليس ممن يعرف الأحكام»^٢.

وجه ظهور الفساد أن معرفته بالأحكام قطعي؛ إذ ليس لهم- صلوات الله عليهم- أحكام غير الأحكام التي عرفها المجتهد الانسدادى، غايته أن ثبوت حجية هذه الأحكام عنده ليس على الطريق الذي ثبتت حجيتها عند الانفتاحى، وطريق حصول

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٠٠، الباب ٣٢ من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى، ح ٢.

٢. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢٦.

المعرفة عنده غير نفس المعرفة، واختلاف أسباب حصول العلم لا يوجب سلب صفة العلم.

ثم إن ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة وأمثالها اعتبار فعلية الاستنباط في القاضي بشهادة قوله عليه السلام: «نظر في حلالنا وحرامنا».

فلا يكفي صرف القوة، ومحض الملكة في نفوذ قضاء المجتهد، والواجد للملكة غير المستنبط فعلاً، غير منصوب في الشرع لمنصب القضاء.

المتجزؤ وإمكانه

يقصدون من الإمكان - في هذا الباب - الوقوعي منه، والإمكان الوقوعي هو الذي لا يستلزم من وقوع الموصوف به محال.

واختلفوا في إمكان المتجزؤ، فقال قوم بأن المتجزؤ ممكن، وقال قوم آخرون باستحالته.

والذي ينبغي أن يقال: إن الحكم باستحالة وقوع المتجزؤ ليس ببديهي، ولكن الحكم بعدم بداهة الاستحالة بديهي، فالحكم بالاستحالة مفتقر إلى الدليل وقد ذكروا لها دليلين:

أحدهما: أن التجزؤ في الاجتهاد إذا كان ممكناً لزم إمكان التجزؤ في الملكة وهو محال؛ لأن الملكة من مقولة الكيف، والكيف من البسائط الخارجية التي لا تقبل القسمة.

ويرد عليه أولاً: بالنقض بالتفاضل الواقع بين المجتهدين بأن كان أحدهما أفضل من الآخر؛ إذ هو على هذا القول يعدّ تجزؤاً في الملكة، فإن الملكة الموجودة في المفضل شطر من الملكة الموجودة في الأفضل.

وثانياً: بالحلّ وهو نفي الملازمة بين التجزؤ في الاجتهاد، والتجزؤ في الملكة، فإن التجزؤ في الاجتهاد ليس من هذا القبيل، بل من قبيل ضعف الملكة، وإن الملكة الحاصلة للمتجزؤ ملكة ضعيفة، كما أن الملكة الحاصلة للمجتهد المطلق ملكة قوية،

وقوع الدرجات والمراتب في الملكات، وفي سائر الكيفيات مما لا ينكر .
 و أما عدم قبول مقولة كيف القسمة فغير مناف لحصول مراتب في الطبيعة، فإن
 الشدة والضعف واقعان في جميع أقسام كيف، بل وقوعهما في الألوان والأصوات
 والروائح من البديهيّات . وقد خلط المستدلّ بين وقوع الدرجات وقبول التشكيك،
 وبين قبول القسمة .

ثانيهما: أنّ الاجتهاد في مسألة متوقّف على النظر في جميع أدلة الفقه من جهة
 احتمال وجود دليل متعلّق بتلك المسألة، والقادر على هذا النظر مجتهد مطلق،
 وغير القادر لا يكون مجتهداً حتّى في تلك المسألة أيضاً .
 ويرد عليه أولاً: بمنع الصغرى وهو أنّ الاجتهاد في كلّ مسألة غير متوقّف على
 النظر في جميع أدلة الفقه .

وثانياً: أنّ النظر في أدلة مسألة للفحص عن دليل مسألة أخرى غير مستلزم
 للاجتهاد في المسألة الأولى؛ لأنّ النظر للفحص عن الدليل غير النظر في دلالة الدليل .
 إذا تقرر ذلك فالتحقيق يقتضي إمكان التجزئ، والكابر منازع لاقتضاء عقله
 السليم، فإنّ المقصود من التجزؤ في الاجتهاد وجود ملكات مختلفة في الشدة
 والضعف، فالملكة الضعيفة من المراتب الأولى للكيفيات الراسخة النفسانية، والملكة
 القويّة من المراتب العليا، وما بين المرتبتين متوسطات، والبرهان على وقوع المراتب في
 الملكات وقوع التفاضل العلمي بين العلماء والفقهاء والمجتهدين، والمجتهد المفضول مع
 كونه صاحب ملكة الاجتهاد غير قادر على مثل اجتهاد الأفضل في مسألة واحدة .

و مما يدلّ على وقوع التجزؤ في الاجتهاد أنّه من البين اختلاف مسائل الفقه بحسب
 المدارك غموضاً ووضوحاً، وأنّ الاجتهاد في مثل الأولى محتاج إلى ملكة قويّة
 بخلاف الاجتهاد في مثل الثانية، فإنّه يكفي فيه وجود ملكة ضعيفة .

على أنّ اختلاف المجتهدين بحسب الفهم والذكاء، واختلافهم أيضاً من حيث إتقان
 بعض مقدّمات الاجتهاد دون أخرى - مثل اختلافهم في سرعة الوثوق بالحكم وبطئه -
 يوجب اختلاف حصول الملكة شدة وضعفاً، وهذا معنى وقوع التجزئ وإمكانه .

المتجزؤ وعمله برأيه

واختلفوا أيضاً في جواز عمل المتجزئ برأيه في الحكم الذي استخرجه من الحجّة . فنقول : إن الأصل الأوّلي الفطري والأصل العقلاني حاكمان بجواز عمل كلّ عالم بعلمه ، ومن البين أنّ المتجزئ عالم في المسألة التي اجتهد فيها ، وليس هناك ما يمنع شرعاً من اقتضاء هذا الأصل فهو المعتمد . نعم ، لو فرض اختصاص حجّية الأمارات ، والأصول العمليّة بالمتجهّد المطلق لكان ذلك مانعاً ، ولكن لم نعثر على دليل لهذا الاحتمال ، وإطلاق أدلّة حجّيتها يدفعه ، ولا دليل على حجّية قول المتجهّد المطلق للمتجزئ ؛ لأنّ دليل جواز التقليد يختصّ بالجاهل وبغير أهل الذكر ، والمتجزئ ليس بجاهل ، بل هو من أهل الذكر في المسألة التي اجتهد فيها .

المتجزؤ في مبادئ الاجتهاد

وهل يجوز للمتجزئ أن يعمل برأيه إذا كان متجزئاً في مبادئ استنباط المسألة بأن كان مقلداً في بعض مداركها دون بعض ، سيّما إذا حصل له استنباط مخالف لاستنباط المتجهّد المطلق أم لا؟

احتجّ الشيخ العراقي في المقالات على عدم الجواز بـ: «أنّ الجاهل ببعض جهات المسألة جاهل بنفس المسألة ؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمات»^١ .

أقول : ذلك مصادرة في الكلام ؛ فإنّه نفس الدعوى ، وهي أنّ مثل هذا الشخص هل يجوز له العمل برأيه أم لا؟

ويلزم من هذا الاحتجاج خروج أكابر المتجهّدين عن دار الاجتهاد ، فإنّ كثيراً منهم غير مجتهدين في بعض ما يتوقّف عليه الاستنباط كالعلوم العربيّة والمنطق والرجال .

ثم إنَّ العامِّي الذي تعلَّم حكم مسألة تقليداً لا يجب عليه التقليد ثانياً؛ لكونه عالماً بالحكم في الجملة، فهو وإن لم يكن مجتهداً في المسألة لكنَّه لا يجب عليه التقليد فيه بطريق أولى .

والتحقيق: أنَّه يصدق على مثله الراوي، والعارف بالأحكام، والناظر في الحلال والحرام .

ولنجعل البحث كذلك وهو أنَّه هل يجب الاجتهاد في جميع جهات مسألة، وفي جميع مقدّمات الاجتهاد أم لا؟ ومن المعلوم أنَّهم لا يشترطون في اجتهاد مسألة فقهية الاجتهاد في جميع مقدّمات الاجتهاد فيها، ويدلّ على جواز عمل مثل هذا المتجزئ برأيه أمور:

الأول: اتّفاقهم على جواز إجراء المقلّد الأصل في الشبهات الموضوعية، فالعامِّي مقلّد في حجّية الأصل، ومجتهد في إجراءاته، ومقامنا من هذا القبيل، والتفصيل بعدم جواز ذلك في الحكم الكلّي، وبجوازه في الحكم الجزئي محتاج إلى الدليل .
الثاني: انصراف أدلّة التقليد عن مثله، كما تكون منصرفه عن العامِّي الذي قد قلّد، فأصالة عدم جواز التقليد محكمة، مع صحّة الاحتجاج بهذا الاجتهاد عند العقلاء .

الثالث: سيرة المشرّعة قائمة على العمل بمثل هذا الاجتهاد، فإنّهم في المندوبات والمكروهات، وكذا في كثير من العبادات المستحبة يعملون بمداليل الاحاديث الواردة فيها، فهم مقلّدون في حجّية تلك الاحاديث - سيّما إذا صرّح مؤلّف الكتاب باعتبارها - ومجتهدون في العمل بمداليلها حسب أفهامهم .

الرابع: سيرة العقلاء قائمة على ذلك . فإنّ كلّ متخصص في علم يرجع في مقدّمات ما يبحث عنه إلى من يكون متخصصاً فيها، ثم يجعل رأي ذلك المتخصص سلباً للصعود إلى ما يبحث عنه والوصول إلى ما يقصد، فانظر إلى الأطباء فإنّهم يرجعون في كلّ مقدّمة من مقدّمات علاج الأمراض إلى من يكون متخصصاً في تلك المقدّمة . وكذلك غيرهم من العلماء، بل ذلك اتقن وأفضل من الرجوع إلى أنفسهم

حتى لو كانوا متخصصين فيها .

الخامس : أن قول المجتهد المطلق في المسألة الفقهية لا يكون حجة له فإن قوام حجية الامارة وجود احتمال الإصابة فيها ، وهذا المتجزئ إذا كان واثقاً برأيه لا يحتمل الإصابة في حق المجتهد المطلق ، فينسد عليه باب الاجتهاد والتقليد ، ويجب عليه العمل بالاحتياط ، وذلك بعيد عن الشرع ، سيما لمثله .

المتجزؤ والإفتاء

أما جواز تقليد المتجزئ في المسألة التي اجتهد فيها فالسيرة العقلانية قائمة على ذلك من دون تردد، فإن العقلاء لا يفرقون في الرجوع إلى الاختصاصيين بين كونهم متخصصين في علم أو في مسألة . والمتخصص في مسألة عالم بها ، ويجوز رجوع الجاهل إليه .

ثم إن الملاك الموجب لجواز الرجوع في هذه المسألة إلى المجتهد المطلق موجود في المتجزئ أيضاً؛ وذلك الملاك إحاطته بمدارك المسألة ، واجتهاده فيها ، فإن ضم العلم بغيرها إليه غير مقوم لهذا العلم .

نعم ، لا يجوز ذلك في المسائل التي تتوقف معرفة حكمها على معرفة حكم غيرها ، لكن ذلك خلاف الفرض .

و أما الأدلة الشرعية للتقليد : فإن قلنا بكونها إرشاداً إلى الحكم العقلاني في هذا الباب فلا اختلاف بين الدليلين : العقلي والنقلي ، وإن قلنا : إنها في مقام التأسيس فلم يرد من الشرع ما يردع عن إجراء السيرة في المقام .

و أما انصراف العناوين الواردة في النصوص كراوي الحديث ، والعارف بالأحكام ، وأهل الذكر ، والفقهاء عن المتجزئ الذي اجتهد في مسألة واحدة بدعوى انصرافها إلى من حصلت له معرفة مقدار معتد به من المسائل اجتهاداً ؛ فلا تشمل هذه العناوين العارف بمسألة واحدة ، فإن الدعوى مسلمة ، لكن كون ذلك رادعاً عن السيرة محل تأمل ؛ لأن انصراف لفظ عن معنى يساوي السكوت عنه ، ولا يدل على السلب

عنه، والردع محتاج إلى نهى صريح، بل إلى تعدد النهي إذا كانت السيرة قوية، وكثيرة الدوران بين الناس.

هذا وإن قيل: إن السيرة محتاجة إلى الإمضاء، فإنّ السكوت عن السيرة التي كانت بمراى من الشارع ومسمع منه طوال قرنين، بل أكثر يعدّ إمضاءً لها. وبعبارة أخرى، إنّ عدم ارتضاء الشارع بهذه السيرة لو كان لبان.

ثمّ إنّ دعوى الإطلاق وعدم الانصراف لآية النفر حتّى يتناول النفر مثل المقام غير بعيدة، فكيف لاتشمل النافر الذي نفر، وتفقه في مسألة واحدة، ورجع وأنذر بحكمها، وتحقق الحذر بإنذاره هذا؟! ويحتمل أن تكون العناوين الواردة لهذا الباب ليست بمطلقة، بل هي عناين إضافية، فيصدق على المتجزئ أنّه عارف بمسألة واحدة.

المتجزئ والقضاء

إنّ القضاء منصب من المناصب الإلهية، وكلّ منصب موقوف على النصب من ناحية من له الولاية على ذلك من دون فرق بين المناصب الإلهية، والمناصب البشرية. ولا يخفى أنّ الأصل التشريعي: العقلي، والعقلاني، والشرعي حاكم بعدم نفوذ حكم أحد على أحد؛ وحاكم بعدم صلاحية أحد للقضاة، سوى من علم خروجه عن هذا الأصل بالنصب، ومن المعلوم خروج المجتهد المطلق الجامع للشرائط عن هذا الأصل بنصّ من الشارع. فإنّ المناصب الإلهية تتوقف على إخبار من جانب الله تعالى إمّا رأساً، أو بواسطة رسله وأوليائه، ولم يعلم نصب المتجزئ من الشرع لهذا المنصب الأعلى.

فإنّ الظاهر من مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في هذا المقام اختصاص القضاء بالمجتهد المطلق؛ لأنّ الفاظ: «روى حديثنا، ونظر في حلالنا، وحرماننا، وعرف أحكامنا» منصرفة عن الراوي لحديث واحد، وعن الناظر لحلال واحد، أو في حرام واحد، وعن العارف بحكم و... وإليك قول الإمام الصادق عليه السلام كما رواه ابن حنظلة: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرماننا،

وعرف احكامنا، فارضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإتما بحكم الله استخفّ، وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على الله وهو على حدّ الشرك بالله عزّ وجلّ^١ الحديث .

فالمدار لنفوذ القضاء عند الشرع صدق الاوصاف الثلاثة على القاضي: الراوي للحديث، والناظر في الحلال والحرام، والعارف بالأحكام. وهذا الصدق متوقّف على معرفة مقدار معتدّ به من المسائل معرفة اجتهادية. فثبت أن المتجزئ باق تحت عموم ذلك الاصل التشريعي، وهو اصل ثابت عند الشرع، وعند جميع العقلاء.

فإن قلت: قد روى ابو خديجة- سالم بن مكرم الجمال- عن الصادق عليه السلام في حديث، قال: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»^٢. فإن مفهوم الشيء عامّ متناول لمن يعلم مسألة واحدة وقضية واحدة.

قلت: أولاً قد روى الشيخ هذا الخبر في التهذيب بسند آخر ليس فيه ذلك وإليك قوله عليه السلام: «اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته قاضياً»^٣ الحديث.

وثانياً: مفهوم الشيء وإن كان عاماً في نفسه لكن تقيده بقوله: «من قضايانا» يوجب تضييقاً عرفياً لسعة مفهومه عند العرف. فالتبادر العرفي من هذا الكلام اجنبي عن الصدق على القليل؛ ومنصرف إلى مقدار معتدّ به من القضايا، والمفهوم العرفي مقدّم على المفهوم اللغوي. فانظر إلى قولك: أخذت شيئاً من حبوبهم أو ثمارهم، فهل يتناول ذلك عند مخاطبك أخذ حبة واحدة من الحبوب، أو ثمرة واحدة من ثمارهم؟ كلا، بل المفهوم العرفي من هذا الكلام أخذ مقدار يقتضيه الحال.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٠٠، الباب ٣٢ من أبواب كيفية الحكم، ح ٢.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

٣. التهذيب، ج ٦، ص ٣٠٣، ح ٨٤٦.

و كذا إذا قلت : سمعت شيئاً من كلماته لا يفهم منه سماع كلمة واحدة؛ أو إذا قال الوصي : علمت بشيء من وصاياه فلا يفهم عند العرف أنّ قصده العمل بوصية واحدة من وصايا الموصي . إذن فالمفهوم العرفي في أمثال هذه العبارات أنّ المقصود من لفظ «الشيء» مقدار معتدّ به من المجرور بلفظة «من» فلا تعارض بين نصوص الباب .

المتجزؤ والأموال الحسبية

يقصد من الأمور الحسبية الوظائف التي يراد من القيام بها والتصدي لها التقرب إلى الله تعالى، وهي الأمور التي تكون محلاً لابتلاء الناس، ومورداً لحاجاتهم بحيث لو لم يكن لها من يتصدى لها من قبل الشرع لوقع الناس في ضنك و حرج . وذلك مثل القيام لحفظ مال الغائب والقاصر، وإن شئت قلت : الولاية عليها . وكذا الولاية على مجهول التولية من الموقوفات، والولاية على مجهول المالك، والولاية على المال الذي لا يمكن إرجاعه إلى مالكة، وأمثال ذلك .

و الدليل على لزوم القيام بها بعض النصوص الواردة في موارد خاصة، والإجماع، والضرورة من الشرع والعقل .

إنّ المتيقن من هذه الأدلة أنّ المجتهد المطلق هو الذي يصلح عند الشرع للقيام بهذه الأمور والتصدي لها من جهة عدم وجود إطلاق لفظي في المقام حتّى يتناول غيره؛ فلم ترد رخصة من ناحية الشرع لقيام غيره بهذه الأمور؛ فالأصل التشريعي الحاكم بعدم ثبوت ولاية أحد لأحد، أو الحاكم بعدم نفوذ تصرفات أحد في أموال أحد متناول للمتجزئ .

فإذا فقد المجتهد المطلق تصل النوبة إلى عدول المؤمنين نعم، يمكن أن يقال بتقدّم المتجزئ العادل على غيره؛ لأفضلية العالم على الجاهل .

و هل التقدّم وضعي ولازم بحيث لا نفوذ لتصرفات الجاهل في الحسبيات، ويحكم بحرمتها عند وجود المتجزئ أم لا؟ وجهان : من أنّ العالم هو المتيقن في

صورة دوران الأمر بين التعيين والتخيير فتصير ولاية العامي مشكوكة، وتبقى تحت اصالة عدم الجواز، وعدم نفوذ التصرفات؛ ومن أن احتمال التعيين لا بدّ له من منسباً حكمي من الشرع، وتفضيل العالم على غيره في القرآن تفضيل تكريمي وليس بتفضيل حقوقي وضعي.

الاجتهاد وتبدل الرأي

إذا رجح المجتهد عن اجتهاده، وتبدل رأيه في مسألة، كما إذا أفتى بخبر فوجد له معارضاً، أو كان معتمداً على أمانة فبان له عدم حجيتها، أو عمل بعموم فعر على مخصّص له، أو اعتمد على أصل فالتفت إلى إشكال في جريانه، ونحو ذلك، والبحث عن ذلك يقع في جهات:

الأولى: أن البحث في هذه المسألة متوقّف على القول بتحقق الخطأ في الاجتهاد، وإلا فعلى القول بالتصويب لا ثمره للنزاع فيها، والبحث عنها بلا طائل.

الثانية: النسبة بين هذا البحث وبين البحث عن مسألة الإجزاء في أصول الفقه من قبيل العموم من وجه.

فالببحث في هذه المسألة يعمّ جميع العبادات، والعقود، والإيقاعات، وغيرها من ابواب الفقه بخلاف البحث عن الإجزاء، فإنه مختصّ بالواجبات، كما أن البحث عن مسألة الإجزاء يعمّ الأوامر الاضطرارية، والظاهرية الواردة في الأحكام، والموضوعات بخلاف المبحوث عنه هنا؛ فإنه مختصّ بالأوامر الظاهرية فقط. وبما ورد منها في الأحكام، فلا يعمّ كشف الخلاف في الموضوعات.

الثالثة: إذا تبدل رأي المجتهد فلا يجوز له العمل برأيه السابق في أعماله اللاحقة، فإن تبدل الرأي عبارة عن انكشاف خطأ الرأي السابق.

فإن كان الانكشاف يقينياً فالوجه ظاهر من جهة عدم وجود حكم من الوضع، أو من التكليف حتى يعمل على طبقه، وسيرة العقلاء قائمة على ذلك، فهم لا يعملون بأرائهم التي ظهر عندهم فسادها.

وإن كان الانكشاف تعبدياً- سواء أكان الاجتهاد السابق ثابتاً بالقطع أو بالتعبد- فلا يجوز للمجتهد العمل على طبق اجتهاده السابق؛ لوجود الحجّة على فساده؛ ولعدم وجود حجّة على صحّته، ومثل هذا الرأي مردود عند العقل والعقلاء، فلا يجوز الاحتجاج به. فالوظيفة بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة هي العمل بالرأي الجديد، أو العمل بالاحتياط.

الرابعة: إنّ أعماله السابقة الواقعة مطابقة للاجتهاد السابق إن لم يكن لها أثر لزمان كشف الخلاف فلنتيجة للبحث عنها، كما لو كان قائلاً بحلّية أكل لحم الأرنب واكله فصار قائلاً بحرّمته، فالبحث كلّ البحث عمّا لو كان لفساد عمله أثر في زمان انكشاف الخلاف وذلك يتصوّر في مسائل أربع.

الاولى: إذا كان قائلاً بعدم اعتبار شيء في الصلاة، وقد أتى بصلاة فاقدة له، ثمّ صار قائلاً باعتباره فيها حينما كان وقت إعادة الصلاة باق فهل تجب الإعادة؟
الثانية: نفس المسألة وقد فات وقت الصلاة، فهل يجب القضاء؟
الثالثة: إذا كان قائلاً بطهارة مائع قد أصابه، ثمّ قال بنجاسته فهل يجب تطهير محلّ الإصابة؟

الرابعة: إذا كان قائلاً بعدم اعتبار شرط في العقد، وأجرى صيغ عقود فاقدة لذلك الشرط، ثمّ صار قائلاً باعتباره في العقد فهل يجب تجديد العقود السابقة؟
والبحث في المسائل الأربع قد يقع كلياً بأن يقال: هل تبدّل رأي المجتهد في حكم يوجب انتقاض آثار ذلك الحكم أم لا؟

وقد يقع جزئياً بأن يبحث عن أثر وقوع التبدّل في كلّ واحدة من المسائل الأربع.
أما البحث الكلّي فنقول: إنّ العقل حاكم بالانتقاض، بل التعبير بالانتقاض لا يخلو من مسامحة، إذا لم يكن هناك حكم في الواقع حتّى ينتقض، بل كان توهم وجود حكم وقد ارتفع.

نعم، لو كان هناك إرشاد من ناحية الشارع بترتب الأثر على وجود ذلك الحكم لكان العقل يسحب حكمه؛ فإنّ حكم العقل من باب الحماية عن أحكامه.

و استدللّ على عدم لزوم الإعادة أو القضاء بالإجماع، وبأنّ الحكم بفساد المائي به مستلزم للعسر والخرج المنفيين في الشرع. ولا يخفى عمومية الاحتجاج الثاني، وعلى فرض تماميته يتناول المسائل الأربع. ولكن للنظر في كلا الدليلين مجال.

أمّا الإجماع فأصل ثبوته محل تأمل؛ إذ لم أعثر على البحث عن هذه المسألة في كتب القدماء؛ فإنّها من المسائل المستحدثة التي لم تكن مبحوثاً عنها عندهم.

سألنا أصل ثبوت الإجماع، لكن تعبديته غير ثابت، فإنّ من المحتمل اعتماد المجمعين على دليل في المقام، كاستلزام العسر ونحوه.

سألنا ذلك، لكنّ المتيقن منه ما إذا كان الخلل من ناحية غير الأركان.

و أمّا العسر والخرج فهما وإن كانا منفيين في الشرع، لكنهما يقدران بقدرهما، فالمنفي بهما ما إذا لزم أحدهما من ترتيب آثار الفساد.

و أمّا في الصورة التي لم يلزم من الحكم بالانتقاض عسر ولا حرج فلا يدلان على نفي آثار الفساد.

و يمكن أن يحتج لترتيب آثار الصحة على جميع ما وقع فاسداً بحسب الاجتهاد الفعلي، وكذا لترتيب آثار الطهارة على ما ظهرت نجاسته فعلاً بقوله ﷺ:

«رفع عن أمّتي تسعة» وعدّ ﷺ منها: «ما لا يعلمون»^١.

و مارواه في الكافي عن عبد الأعلى بن أعين: قال سألت أبا عبد الله ﷺ من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال ﷺ: «لا»^٢.

بيان الاحتجاج به أنّ ما لا يعلم اعتباره واشتراطه وحكمه فهو مرفوع، والمراد من رفعه هو الرفع الواقعي بمعنى أنّ الشرط الذي لم يعلم فهو غير مشروط، والحكم الذي لم يعلم فهو غير معتبر.

فإن قلت: رفع المجهول محدود بعدم العلم به، وبحصول العلم به ارتفع رفعه.

١. بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨٠، ح ٤٧.

٢. الكافي، ج ١، ص ١٦٤، كتاب التوحيد، باب حجج الله على خلقه، ح ٢.

قلت: إن عدم العلم لم يجعل في النص قيلاً للرفع، كما إذا قيل: رفع ما لم يعلموا، بل جعل «مالا يعلم» وصفاً عنوانياً للمجهول، فهو مرفوع بلا قيد، وإطلاق الرفع حاكم. نعم، ذلك في الأعمال المتجددة غير مرفوع؛ لخروجه عن عنوان «مالا يعلم» ودخوله تحت وصف «ما يعلم».

وأما البحث الجزئي فنقول: أما حكم إعادة الصلاة الواجدة للخلل في الوقت، فقوله عليه السلام: «لاتعاد الصلاة إلا من خمسة»^١ الخ حاكم بعدم لزوم الإعادة إن كانت الصلاة فاقدة لغير الجزء الركني، والشرط الركني. كما يحكم بوجود إعادتها إن كانت فاقدة للركن شرطاً كان أو جزءاً. فيقيد به إطلاق حديث الرفع بدعوى أن قوله عليه السلام: «لاتعاد» الخ من قبيل الخاص بالنسبة إلى حديث الرفع من جهة كونه كالناظر إلى صورة الجهل. وسيجيء البحث عن قوله عليه السلام: «لاتعاد» الخ.

ثم إن قوله عليه السلام في باب الحج: «من أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج»، ومن فاته الموقفان فقد فاته الحج^٢ من قبيل قوله عليه السلام: «لاتعاد» في باب الصلاة، فنحكم بصحة حج من أدرك أحد الموقفين: الوقوف بعرفات، والوقوف بالمشعر. إن كان الخلل واقعاً في بعض المناسك، كما نحكم بفساد حجه إن فاته الوقوفان، والنسبة بينه وبين حديث الرفع هي النسبة بين الحديث وبين قاعدة «لاتعاد».

ثم إن قوله عليه السلام: «لاتعاد» إن كان شاملاً للقضاء - كما هو الظاهر، فإن المقصود الظاهر من الإعادة استئناف العمل، لا الإعادة الاصطلاحية - يعلم حكم القضاء. وإن أبيت عن ذلك، وقلت باختصاصه استئناف العمل في الوقت فنقول: إن وجوب القضاء قد ترتب على الفوت، والفوت غير ثابت؛ وذلك لأن الفوت عبارة عن عدم صدور فعل لدى اقتضاء صدوره فهو متقوم بأمرين، فأصالة عدم صدور الصلاة في وقتها غير جارية؛ لعدم الأثر لما عرفت أن الأثر مترتب على مجموع الأمرين،

١. وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٩١، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ٥.

٢. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٥٣، الباب ١٨ من أبواب وجوب الحج، ح ٥.

لا أحدهما، مع أن اقتضاء وجود الفعل مستصحب لعدم أيضاً.

و قال المدقق الإصفهاني :

و أما القضاء فحيث أنه مترتب على الفوت المساوق لذهاب شيء من المكلف مع ترتب حصوله منه لكونه فرضاً فعلياً، أو ذا ملاك لزومي فهو عنوان ثبوتي، فلا ينتزع من عدم الفعل في الوقت؛ لأن المفاهيم الثبوتية يستحيل انتزاعها من العدم والعدمي، فاستصحاب عدمه في الوقت المضروب له يلزم الفوت، لأنه عينه، فيكون الأصل مثبتاً بالنسبة إليه^١.

وفيه أن الفوت ليس بعنوان ثبوتي محض، بل هو عنوان مركب من النفي والثبوت، مع صحة انتزاع بعض العناوين الثبوتية عرفاً من العدم، فإن الأمي متزع من «لا كاتب» والجاهل متزع من «لا عالم».

و أما الحال في المسألة الثالثة، فإن قلنا بجريان قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية فبيان الاحتجاج بها يمثل ما مرّ في بيان الاحتجاج بحديث الرفع، وإلا فلم نعثر على دليل خاصّ مثبت لانتقاض الحكم بالطهارة أو لبقائه.

و أما الكلام في المسألة الرابعة فقد قيل: إن الأحكام الوضعية من حيث أنها أمور اعتبارية - وليست بأمر حقيقيّة - فحقيقتها نفس اعتبارها، فحقيقة الملكية، أو الزوجية هي نفس اعتبار كلّ منهما، فلا كشف خلاف فيها.

وفيه: أن هذا الكلام صحيح كبروياً، لكنّ الكلام في الصغرى وهو أن الشارع هل اعتبر الملكية، أو الزوجية، أو توهم اعتبار الشارع لكلّ منهما؟ وبعبارة أخرى: هل الشارع حكم بترتب الأثر على العقد الفاقد للشرط عند الجهل باعتبار الشرط أم لا؟

التَقْلِيدُ

البحث عن التقليد

إنّ البحث عن التقليد قد يقع في مفهومه بحسب اللغة، وقد يقع في مفهومه بحسب الاصطلاح. والمعنى الاصطلاحي للتقليد متّخذ من معناه اللغوي، فالواجب أولاً البحث عن الاصل، ثمّ البحث عن الفرع.

التقليد عند أهل اللغة

قال الفيومي في المصباح: «قلّدت المرأة تقليداً: جعلت القلادة في عنقها، ومنه تقليد الهدي، وهو أن يعلّق بعنق البعير قطعة من جلد ليعلم أنّه هدي فيكفّ الناس عنه، وتقليد العامل توليته كأنّه جعل قلادة في عنقه»^١.

وقال العلابي في المرجع: «تقليد: تطويق العنق بحبل ومثله، وتعليق القلادة فيه، وشرعياً: الاتّباع من غير نظر وتأمّل في الدليل، والانقياد من غير تثبّت».

أقول: المعنى الأخير ليس بمعنى شرعي للتقليد، بل هو معنى عرفي متّخذ من معناه الشرعي، ويشهد لذلك كلام صاحب أقرب الموارد حيث قال: «قلّده في كذا: تبعه من غير نظر وتأمّل»^٢. فالمعنى الشرعي كالنواة لذلك المفهوم العرفي الواسع؛ لكونه اتّباع الغير في الأحكام من غير نظر وتأمّل.

١. المصباح المنير، ج ٢، ص ١٩٧، «قلّد».

٢. أقرب الموارد، ج ٢، ص ١٠٢٩، «قلّد».

التقليد بحسب الاصطلاح

إنّ المعرّفين للتقليد على طائفتين :

إحدهما : من جعل التقليد أمراً سابقاً على العمل بفتوى المفتي .

فقد عرفه في العروة الوثقى بـ : «أنه الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن وإن لم يعمل»^١ .

وقال صاحب الفصول : «إنّه الأخذ بفتوى الغير»^٢ .

وأضاف قيّداً عليه صاحب الكفاية ، فعرفه بـ : «الأخذ بفتوى الغير للعمل»^٣ .

ومن ذلك يظهر النظر فيما ذكره - دام ظلّه في المستمسك - من : «أنّ الأخذ في هذه التعريفات بمعنى العمل»^٤ .

فإنّ ما ادّعاه من المعنى للأخذ يناسب التعريف الذي اختاره صاحب الكفاية ، وهو واضح .

ثانيتها : من جعل التقليد نفس العمل .

قال العلامة (قده) في النهاية : «إنّ التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومة»^٥ وقال صاحب المعالم : «إنّه العمل بقول الغير من غير حجة»^٦ . وتبعهما في ذلك كثير من المعاصرين .

لكن المدقّق الإصفهاني في تعليقه على كفاية الأصول ، وفي رسالته في الاجتهاد والتقليد بدّل الدالّ الحرفي من هذا التعريف بدالّ اسمي .

١ . العروة الوثقى، ج ١، ص ٤ المسألة ٨ .

٢ . الفصول في علم الأصول، ح ٢، ص ١٣٢ .

٣ . كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٣٤ .

٤ . المستمسك، ج ١، ص ١٢ .

٥ . نهاية الأحكام، ج ١، ص ٣٩٨ .

٦ . معالم الدين في الأصول، ص ٢٣٦ .

فقال (قده): «إنَّه العمل استناداً إلى رأي الغير» .
وقال: «إنَّ مفهومه اللغوي أوفق بالعمل من الأخذ للعمل»^١.
أقول: لأنَّ مفهومه اللغوي عمل خارجي وهو تعليق القلادة، وليس بمقدّمة
للعمل الخارجي، فلا يوافق مع الأخذ، مضافاً إلى أنَّ المقلّد يجعل عمله كالقلادة في
رقبة المفتي . وأمّا أخذ الرسالة فليس بجعل شيء في عنق صاحبها حتّى يصير ذا قلادة .
وقال السيّد في المستمسك: «إنَّه العمل اعتماداً على رأي الغير»^٢.
أقول: ولعلّه أخذه من الشيخ الحائري اليزدي حيث عرفه في تعليقه على
العروة بـ: «أنَّه متابعة المجتهد في العمل بأن يكون معتمداً على رأيه في العمل» .
وقال سيّد الوالد (قده) في تعليقه على العروة: «إنَّه تطبيق العمل على رأي
الغير» . وتبعه في ذلك بعض المعاصرين في تعليقه على العروة الوثقى . هذه عصارة
آرائهم في تعريف التقليد .

التقليد هو العمل

والتحقيق مع الطائفة الثانية في قولهم: «إنَّ التقليد هو العمل»: فإنَّ الطائفة الأولى
قد خلطوا بين التقليد وبين بعض مقدّماته، ويدلّ على ذلك أمور:
أحدها: أنَّ التقليد صفة عارضة لما فيه التقليد، فإن كان معروض هذه الصفة من
مقولة الكلام فالتقليد من سنخ الكلام، وإن كان معروضها من سنخ الكتابة فالتقليد من
سنخها، وإن كان معروضها أمراً قلبياً اعتقادياً فالتقليد أمر قلبي اعتقادي، وإن كان
معروضها عملاً خارجياً فالتقليد عمل خارجي .
فقد بيّن أنَّ التقليد في العمل بالأحكام الشرعية أمر من مقولة العمل؛ لعروضه
عليه، ووجوده بوجوده، ولا يخفى أنّه لا يجوز سبق الصفة على الموصوف بحسب

١ . نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣٩٦.

٢ . المستمسك، ج ١، ص ١٢.

الوجود؛ فظهر فساد ما ذكره في الكفاية: من «أن التقليد سابق على العمل، فلا يجوز تعريفه بالعمل»^١.

وجه الفساد: أن التقليد كيميّة اعتباريّة خاصّة عارضة للعمل بالاحكام الشرعية، فلا يجوز عقلاً سبقها عليه، بل هي مقارنة له في الوجود.

ثانيها: أن الالتزام وعقد القلب من الأفعال القلبية، ولا يجوز عروضه على الأفعال الخارجية، فكيف يوصف به العمل الذي هو فعل خارجي؟ لأنّ السنخية بين الصفة والموصوف، والعارض والمعرض شرط في الاتّصاف أو العروض، وإلا فالاتّصاف أو العروض مستحيل.

أضف إلى ذلك: أن مجرد أخذ الفتوى للعمل، أو عقد القلب على العمل بها ونحو ذلك لا يعدّ أتباعاً في الأفعال الخارجية عند العقلاء ما لم يصدر أعمالاً مطابقة لها؛ نعم، هذه من مقدّماته، كالعزم والقصد.

و الشاهد على ذلك سيرة العقلاء التي هي من أصول أدلة التقليد، فإنّ من التزم باتباع طبيب في علاج مرضه، أو من عقد في قلبه اتباع مقوم في تقويم جوهرة له فهما لا يعدّان متابعين للطبيب وللمقوم عند العقلاء ماداماً غير عاملين بقوليهما، فالالتزام، وعقد القلب، وأمثالهما من مقدّمات الاتّباع لانفسه.

ثالثها: أنه من اللوازم العقلية لحجية قول المفتي للمقلّد المعذرية وهي غير متحققة إلا بالعمل؛ إذ لا يصحّ الاعتذار له بصرف عقد قلبه للعمل بقول فقيه، أو بأخذ فتواه من دون أن يصدر عنه عمل مطابق لها.

رابعها: أن الظاهر من قوله تعالى في آية النفر: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ هو الحذر العملي الخارجي، لا الحذر القلبي القصدي.

وكذا الظاهر من الكلام المروي عن الإمام العسكري عليه السلام: «فللعوام أن يقلّدوه»^٢.

١. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٣٤ و ٤٣٥.

٢. وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٥١١، ح ٣٣٧.

إنّ العوام يأتون بعباداتهم ومعاملاتهم على طبق قول العالم الموصوف بتلك الصفات، فلا ظهور له في صرف الالتزام القلبي للعمل، أو في أخذ فتواه فقط وإن لم يكن عاملاً به أصلاً.

خامسها: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «فارجعوا إلى رواة أحاديثنا»^١. وكذا الظاهر من أقوال الأئمة عليهم السلام، عند إرجاعهم بعض أصحابهم إلى علماء صحاباتهم هو عمل المأمور بقول المرجع، وذلك هو الحال عند العقلاء في الإرجاع إلى الأخصائيين.

سادسها: صحيحة أبي عبيدة الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة والعذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه»^٢.

فالظاهر منها أنّ المراد بقوله عليه السلام: «من عمل بفتياه» من يقلّد ذلك المفتي؛ إذن فالتقليد هو العمل دون غيره.

حجج من قال: إنّ التقليد سابق على العمل:

منها: ما ذكره في الفصول:

أنّه لا يعتبر في ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه؛ لأنّ العمل مسبق بالعلم فلا يكون سابقاً عليه، ولئلا يلزم الدور في العبادات من حيث إنّ وقوعها يتوقّف على قصد القربة وهو موقوف على العلم بكونها عبادة، فلو توقّف العلم بكونها عبادة على وقوعها لكان دوراً^٣.

أقول: إنّ الوجهين مبنيان على أصل مطوي في كلامه، وهو أنّ العلم بعباديّة العبادة للعامّي يحصل من التقليد، لكنّه أصل باطل؛ لأنّ هذا العلم للعامّي يحصل من تعلّم قول المفتي، وهذا ليس بتقليد، بل هو من مقدّمات التقليد، وأنّ التقليد هو العمل على طبق هذا العلم، فلا يكون سابقاً عليه، بل هو متأخّر عنه تأخّر ذي المقدّمة

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٣. الفصول في علم الأصول، ج ٢، ص ١٣٢.

عن مقدّمته .

ومنها: أنّ مشروعية العمل متوقّفة على التقليد، فيجب تأخّر العمل عنه، فلو كان التقليد عنواناً منتزعاً من العمل لكان دوراً؛ لتأخّر الأمر الانتزاعي عن منشأ انتزاعه .
أقول: ولعلّ ما ذكره في الكفاية من: «لزوم سبق التقليد على العمل، وإلا كان بالتقليد» ناظر إلى صغرى هذه الحجّة .

والجواب أولاً: أنّ توقّف مشروعية عمل العامي على التقليد غير مستلزم لتأخّر العمل عنه؛ لكفاية المقارنة الوجودية بينهما، وبها تتحقّق المشروعية، فلا يلزم سبق التقليد على العمل .

و ثانياً: أنّ الأمر الانتزاعي وإن كان متأخراً بحسب الانتزاع عن منشأ انتزاعه، لكنّه بما له من الوجود في الخارج مقارن وجوداً مع منشأ انتزاعه، وليس بتأخّر عنه، وإنّ تأخّره عن منشأ انتزاعه كتأخّر الوصف عن الموصوف ليس بتأخّر وجودي، بل هو تأخّر آخر قد ثبت في محلّه .

ومنها: أنّ كلّ مكلف لا بدّ وأن يستند في فعله الشرعي إلى حجّة، فمستند المجتهد اجتهاده، ومستند المقلّد تقليده، والحجّة يجب أن تكون سابقة على ما يتوقّف عليها .
أو يقال: كما أنّ اجتهاد المجتهد سابق على عمله كذلك تقليد المقلّد سابق على عمله؛ لكونهما متقابلين .

والجواب: أنّ الحجّة ليست من العلل الوجودية لفعل المكلف مجتهداً كان أو مقلّداً حتّى يجب سبقها على فعله بحسب الوجود، بل الحجّة سبب للاكتفاء بذلك الفعل في مقام الامتثال . إذا تبين ذلك فيكفي المقارنة الوجودية بين الفعل والحجّة، فإنّ اللازم في المقام وجود الحجّة، سواء أكانت متقدّمة على الفعل أم مقارنة .

وأما قياس التقليد على الاجتهاد من جهة التقابل فيجاب عنه نقضاً بالاحتياط، فإنّه أحد المتقابلين للاجتهاد وليس بسابق على العمل .

و جوابه الحلبي إنك قد عرفت معنى التقابل بين هذه الثلاثة، فلايجري عليه حكم التقابل بين الضدين الحقيقيين، بل قال المدقق الإصفهاني:

لاتقابل بين الاجتهاد والتقليد حتى يكون سبق الأوّل على العمل موجباً لسبق الثاني عليه، بل التقابل بين عمل المجتهد وعمل المقلّد، فالعمل المستند إلى ما حصله من المدرك عمل المجتهد، والعمل المستند إلى رأي الغير على عمل المقلّد.^١

الاستناد في العمل

كلّ من قال بمساواة التقليد للعمل فقد قيده بكون العمل مستنداً إلى رأي المفتي وإن اختلفت عباراتهم، وذلك هو الأنسب لمعناه اللغوي، فكان العامّي يجعل قلادة أعماله على عنق من يقلّده.

ففي صحيح ابن الحجّاج، كان أبو عبدالله عليه السلام قاعداً في حلقة ربيعة الراي، فجاء أعرابي، فسأل ربيعة عن مسألة فاجابه، فلما سكت قال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت عنه ربيعة ولم يردّ عليه شيئاً، فأعاد عليه المسألة فاجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابي: أهو في عنقك؟ فسكت ربيعة، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «هو في عنقه» قال: «أو لم يقل: وكلّ مفت ضامن»^٢.

ويشكل اعتبار الاستناد في مفهوم التقليد المصطلح بينهم؛ إذ هم قائلون بتحقيق التقليد ولو لم يكن العمل مستنداً.

فقد حكموا ببطلان عمل العامّي إذا لم يكن مقلّداً ولا محتاطاً؛ وحكموا أيضاً بصحة عمله إذا كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي يجوز تقليده، مع أنّ هذا العامّي لم يكن مقلّداً له بحسب القصد، والاستناد غير موجود في عمله، وذلك يكشف عن كون مجرد مطابقة عمل العامّي مع فتوى المجتهد كافياً في تحقّق التقليد.

ويمكن أن يقال: إنّ مجرد مطابقة العمل مع قول المفتي لا يعدّ تقليداً عنه، فإذا

١. بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد، ص ١٤؛ نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣٩٧.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٢٠، الباب ٨ من أبواب آداب القاضي، ح ٢.

لم تكن المطابقة مقصودة في العمل فهو ليس بمتبع للمفتي عند العقلاء .
 و أما حكمهم بصحة عمل العامي الذي لم يقلد إن كان عمله مطابقاً لفتوى مجتهد
 يجوز تقليده فليس من باب تحقق التقليد منه ، ولعله من باب مطابقة عمله للحجة التي
 هي بمنزلة الواقع ، فكما أنهم لا يحكمون بفساد اعماله إذا وقعت مطابقة للواقع وإن
 لم يكن هناك تقليد ، فكذلك لا يحكمون بفسادها إذا وقعت مطابقة للحجة .
 ويمكن ان يقال : إن الاستناد جهة تعليلية للتقليد ، فهو من قبيل العلة له وخارج
 عن حقيقته ، فالصواب تعريف التقليد بـ «تطبيق العمل مع رأي الغير» فكما أن تقليد
 فعل الغير تطبيق الفعل لفعله ، كذلك تقليد رأي الغير تطبيق العمل لرأيه .

التقليد عند العقل

الأصل الأولي : العقل يرى أن الاتباع والانقياد لكل أحد قبيح ، وأنه يخطئ من
 يميل مع كل ربح ، ويراه مستحقاً للوم ، فإن البشر أجل شأناً ، وأشرف مقاماً من أن
 يكون مثل النبات الفاقد للعقل والإرادة ، فالاتباع الأعمى غير مستحسن عند جميع
 العقلاء ، وأن حسن الاتباع عند العقل موقوف على صحة الاحتجاج بكلام من يتبع ،
 والحججة غير ثابتة لكل كلام ، فإن حججة كثير من الأقوال مقطوع العدم ، فالأصل
 الأولي الحاكم به العقل عدم جواز التقليد .

ويدل على هذا الأصل أن الشك في حججة قول يلزم الحكم بعدم حججته ؛ إذا الحججة
 من الأوصاف التي وجودها في مقام الثبوت تابع لوجودها في مقام الإثبات ،
 فما لم يكن لها وجود بحسب الإذعان ليس لها وجود بحسب الواقع ، فوجودها الخارجي
 تابع لوجودها الذهني ، فالاتباع لكل قول مشروط بالاعتراف بحججة ذلك القول .

أضف إلى ذلك : أن قول الغير في كثير من الأوقات لا يفيد الوثوق ؛ وما لا يفيد
 الوثوق لا يجوز عليه الاعتماد عند العقلاء ، فإن الحججة عندهم هو الوثوق دون غيره .

فتبين أن التقليد من حيث هو تقليد مذموم عند العقل ، ولا يخضع له العاقل .
 الأصل الثانوي : إذا كان للتقليد جهة عقلانية فيخرج عن كونه مذموماً عند العقلاء ،

فإنه ليس بتقليد أعمى؛ لأنَّ الجهة المرجَّحة التي يخضع لها العقل تخرجه عن دائرة الذمِّ والقبح، وتدخله في إطار المدح والحسن. والجهة المرجَّحة معرفة من يتبع، بمورد الاتِّباع.

ويرشدك إلى ذلك سيرة العقلاء في جميع أمورهم، وشؤونهم مرَّ الدهور والأعوام؛ فإنَّهم عند جهلهم بشيء يتبعون العارف به، فإنَّ دريهم لتحصيل المعرفة بقيم الأشياء هو الرجوع إلى المقومِّ العارف بالقيم، ومعرفة صحيح الأشياء عن سقيمها هو الرجوع إلى المتخصِّص، وفي علاج مرضاهم هو الرجوع إلى الطبيب، كما يرجعون لمعرفة معاني الألفاظ إلى أهل اللسان، أو أئمة اللغة. بل يمكن أن يقال: إنَّ رجوع الجاهل إلى العالم من العقل الفطري لكلِّ إنسان، فمن البديهي أنَّ من لا يعرف الطريق يسأل العارف به.

نظرة إلى السيرة

ومن البديهي أنَّ هذه السيرة غير مختصة بصورة حصول اليقين من قول، العالم، بل هي جارية بينهم حتَّى في الصورة التي لا يحصل لهم اليقين من قوله، كما أنَّها جارية لديهم في صورة تمكَّنهم من معرفة حال المجهول بالبحث عنه، و صرف الجهل في سبيل معرفته، فهم يرجعون إلى العالم إذا لم يقصدوا البحث عن معرفته بأنفسهم. و أيضاً إنَّ هذه السيرة جارية لديهم في صورة تمكَّنهم من الاحتياط، فإنَّ الرجوع إلى العارف لا يختصُّ بالصورة التي لم يمكن فيها الاحتياط.

إجراء السيرة في الأمور الشرعيَّة

ولا نريد من تقليد العامِّي بالأحكام الشرعيَّة عن المجتهد إلا إجراء هذه السيرة العقلانيَّة في كفيَّة إطاعة الأحكام الإلهيَّة، فإنَّ العقل هو الحاكم في مقام امثال أوامره تعالى ونواهيته.

ولو كان للشرع طريق خاصٌّ لامثال أحكامه لوجب الإخبار به، وإلا لزم لغويَّة

التشريع من جهة عدم معرفة البشر به، فإذا لم يخبر عن ذلك فهو كاشف عن اتكال امتثال احكامه إلى ما يعرفه العقل البشري .

مضافاً إلى أن تلك السيرة العقلية لما كانت تبدأ من ابتداء العصر البشري، وتكون جارية مدى القرون والأحقاب، وتنتهي بانتهاج الحياة البشرية فلا محالة كانت بمرأى من النبي الكريم ﷺ، وأوصيائه الطيبين ﷺ؛ إذ كان المسلمون يعملون بهذه السيرة في امتثالهم لأحكام الله تعالى، فلو كان ذلك غير مرضي لهم لمنعهم وأرشدوهم، ولو صدر منع عنهم - ﷺ أجمعين - لبان ووصل إلينا، فإن مثل هذا المنع عن مثل هذه السيرة ليس مما يخفى؛ إذن فعدم وصول ردع من ناحيتهم عن تنفيذ هذه السيرة للعمل بالأحكام الشرعية كاشف عن رضی الله تعالى بذلك . مضافاً إلى ما سيحييء من إرشادات الكتاب والسنة لإجرائها في الشرع .

و مما يدلّ عقلاً على جواز رجوع الجاهل بالأحكام الشرعية إلى العالم ما ذكره المدقق الإصفهاني في تعليقه على كفاية الأصول حيث قال :

بعد ثبوت التكليف في زمان الغيبة، وعدم كون العباد مهملات فيه، فالعقل حاكم بأن عدم التعرّض لامثاله جراءة وعصيان موجب لاستحقاق فاعله العقاب، وبعد عدم إيجاب الاحتياط لاستلزامه العسر والجرح، وعدم معرفة طريقه، فتعرّض العامي للامثال إنما يتحقّق بالتقليد دون غيره؛ لعدم اعتبار ظنه عند العقلاء^١ .

و قريب منه ما ذكره في رسالته في الاجتهاد والتقليد .

أقول: ونضيف إليه أن العامي غير متمكن تمكناً فعلياً من تحصيل الحجّة من الطرق المعبرة في الشرع لمعرفة الاحكام؛ إذن فالحجّة للعامي منحصرة بقول الفقيه .

هل جواز التقليد بديهي؟

إن صاحب الكفاية (قده) قد ادعى بديهية جواز التقليد وقال :

١ . نهاية الدراية، ج ٦، ص ٣٩٩.

إنه حكم جبلي فطري لا يحتاج إلى دليل، وإلا لزم سدّ باب العلم على العامي مطلقاً غالباً؛ لعجزه عن معرفة ما دلّ عليه الكتاب والسنة. ولا يجوز التقليد فيه أيضاً، وإلا لدار أو تسلسل.^١

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر: أحدها: في دعوى بديهته. فإنّه لو كان جواز التقليد في الأحكام الشرعية أمراً بديهياً لم يختلف فيه اثنان، والحال أنّه قد وقع الاختلاف فيه، وإليك ما حكى عن الشهيد في ذكره، قال (قده):

خالف فيه بعض قدماء الأصحاب، وفقهاء حلب، فوجبوا على العوام الاستدلال، واكتفوا فيه بمعرفة الإجماع والنصوص الظاهرة، وأنّ الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضارّ الحرمة، مع فقد نصّ قاطع في متنه ودلالته، والنصوص محصورة.

ثمّ قال (قده):

و يدفعه إجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير تكبير ولا تعرّض للدليل^٢.

و إليك ما يحكيه صاحب الفصول: قال (قده):

شرذمة أوجبوا على العامي الرجوع إلى عارف عدل يذكر له مدرك الحكم من الكتاب والسنة، فإن ساعد لغته على معرفة مدلولهما، وإلا ترجم له معانيها بالمرادف من لغته. وإن كانت الأدلة متعارضة ذكر له المتعارضين ونبّه على طريق الجمع، وبعد تعرّضه يذكر أخبار العلاج، وإذا احتاج إلى معرفة الراوي ذكر له حاله.

ثم قال صاحب الفصول: «و وضوح فساده يغني عن البيان»^٣.

أقول: بل هو كرم على مافر؛ لأنّ الرجوع إلى عارف عدل كي يذكر له مدرك الحكم تقليد عنه، والرجوع إليه في ترجمته الألفاظ بالمرادف من لغته تقليد عنه، والرجوع إليه لمعرفة طريق الجمع الدلالي بين المتعارضين تقليد له، وكذا في معرفة حال الراوي. وكان هؤلاء الشرذمة زعموا أنّ عدد المسلمين لا يزيد على آحاد معدودة فارغين،

١. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٣٥.

٢. ذكرى الشيعة، ص ٢٣٥.

٣. الفصول في علم الأصول، ج ٢، ص ١٣٣.

ليس لهم شغل سوى ذلك، كما أنّ هذا القول ملازم للقول بإنكار أنّ الدين الإسلامي دين لمجتمع عالمي في جميع الأزمان في مشارق الأرض ومغاربها، برآ وبحراً. ثم إنّ المقصود من هذه الحكاية أنّه لو كان جواز التقليد بديهيّاً لما احتاج القوم إلى إثبات عدم جوازه في أصول الدين بذكر الأدلّة، فإنّ الحكم بعدم الجواز النظري لا يقاوم الحكم بالجواز البديهي.

ولو كان جواز التقليد بديهيّاً لما احتاج القوم إلى إثباته في الفروع بالدليل. ولما احتاجت نفسه الشريفة إلى الاحتجاج له بقوله: «والألزم سدّ باب التقليد على العامّي».

ثانيها في قوله: «أنّه حكم جبليّ فطري» فإنّ الحكم الفطري هو الذي ينشأ من الغريزة، وجواز التقليد في الأحكام لم ينشأ من الغريزة، ولا من اقتضاءات الفطرة. نعم، يمكن أن يقال: إنّ أصل رجوع الجاهل إلى العالم فطري، فإنّ حبّ البحث عن المجهول من فطريّات الإنسان.

ثالثها: في قوله: «لدار أو تسلسل» فإنّه لو قيل بأنّ جواز التقليد في الأحكام موقوف على تقليد العقلاء في أمورهم، وذلك لا يتوقّف على جواز تقليد العامّي في الأحكام الشرعيّة ولو قيل بأنّ جواز التقليد في الأحكام موقوف على سيرة العقلاء في أمورهم؛ وذلك لا يتوقّف على جواز تقليد العامّي في الأحكام الشرعيّة فلا دور، وإنّ جواز تقليد العقلاء ممّا يحكم به العقل السليم، فلا تسلسل.

التقليد عند الشرع

الأصل الأوّلي: لما كانت أصول الشريعة الإسلاميّة وفروعها غير خارجة عن إطار حكم العقل فأنّت لا تجدّ أمراً جوّزه الإسلام ويحكم باستحالته العقل، أو أمر به الإسلام ويراه العقل قبيحاً، أو نهى عنه الإسلام يراه العقل حسناً، أو قال الإسلام باعتباره والعقل يحكم بلغويّته؛ فالأصل الأوّلي العقلي في التقليد بعينه هو الأصل الأوّلي الشرعي فيه. وإليك الإرشادات الواردة في الشرع:

قال الله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله، وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا، أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾^١.
وقال تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾^٢.

تحكم هاتان الآيتان الكريمتان بحرمة اتباع الآباء الجهلة؛ فإنه من التقليد الأعمى القبيح، فالقرآن الكريم يوتخ قوماً يتبعون آباءهم الذين لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون. إن جهال البشرية يجعلون آباءهم أصناماً، ويجعلون أنفسهم عبداً لأصنام صنعوها بأيديهم، لكن عقلاء البشرية يابون عن ذلك غاية الإباء، ويرون المتبع لأهواء آباءه الجهلة أحمق، فإن الرجل من جهة كونه أباً لاصلاحية له للاتباع، والجاهل الذي لا يعرف الطريق كيف يقدر على إراءته.

وقال تعالى: ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾^٣ وقال تعالى: ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾^٤. وقال تعالى: ﴿مالهم به من علم إلا اتباع الظن﴾^٥. وقال تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾^٦.
تفيد هذه الآيات الكريمة عدم جواز اتباع الظن؛ فإنه لاجبته له، فاتباع الظن تقليد أعمى، والذي يجب أن يتبع هو العلم دون سواه، فثوب الحجية هو لباس العلم أعني الوثوق، واتباع العلم تقليد مستحسن عند العقل والنقل.

الأصل الثانوي: إن الرجوع إلى العالم واتباعه والتقليد عنه حسن راجح لازم.
قال الله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا

١. المائة (٥) الآية ١٠٤.
٢. البقرة (٢) الآية ١٧٠.
٣. يونس (١٠) الآية ٣٦.
٤. النجم (٥٣) الآية ٢٨.
٥. النساء (٤) الآية ١٥٧.
٦. الإسراء (١٧) الآية ٣٦.

قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون^١. وقال تعالى أيضاً: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾^٢.

وتقريب الاستدلال بالآية الأولى التي قد سميت عندهم بآية النفر: أنّ المأمور به فيها هو الإنذار، والمقصود من الإنذار بيان الاحكام الشرعية بشهادة نفس الآية؛ فإنّ الظاهر منها كون الإنذار نتيجة التفقه في الدين. فذكر اللازم وأريد الملزوم. واعلم أنّ بيان الاحكام قد يكون بحكاية قول النبي ﷺ وذلك هو الرواية والتحديث، وقد يكون بحكاية ما استفيد من قوله أو فعله أو تقريره ﷺ وذلك هو الإفتاء، والإخبار عن التفقه والاجتهاد.

ثمّ اعلم أنّ كلمة «علّ» الواقعة في الآية على الحذر مفيدة للتوقع. ولما كان التوقع غير لائق بمقامه تعالى فإنّ الشكّ مأخوذ في مفهوم التوقع، فكلمة «علّ» تفيد أنّ الحذر مطلوب له تعالى.

ومن المعلوم أنّ الحذر فعل اختياري، وقد جعل في الآية الكريمة غاية للإنذار الواجب، فيكون الحذر واجباً بالأولوية القطعية؛ لظهور أنّ وجوب المغيبي قد نشأ من وجوب الغاية.

و «الحذر» في العرف واللغة بمعنى التحرز عن الشيء، فهو من الأفعال الخارجيّة، وليس بأمر نفساني، كما يشهد بذلك قولهم: الغراب حذر.

«فالحذر» في الآية الكريمة جعل كناية عن العمل بما أخبر به النافرون، وهم الرواة أو المجتهدون. والعمل بخبر المجتهد هو التقليد عنه، ففي الآية دلالة على أنّ التقليد هو العمل.

ولا يخفى أنّ اختلاف التفقه والاجتهاد سهولة في صدر الإسلام وصعوبة في هذه الأزمنة لا يوجب صرف ظهور الآية عن معنى عام إلى معنى خاص، وهو الدلالة على

١. التوبة (٩) الآية ١٢٢.

٢. النحل (١٦) الآية ٤٣.

حجّية الخبر؛ لأنّ اختلاف مصاديق العامّ في بعض الأحوال والميزات لا يوجب صرف ظهوره إلى بعضها، مع أنّ جملة «التفقه في الدين» أظهر في الدلالة على الاجتهاد من نقل الحديث.

وأمّا تقريب الاستدلال بالآية الثانية التي قد سمّيت عندهم بآية الذكر: هو أنّ المخاطب بالأمر بالسؤال «من لا يعلم» فيصير المراد من أهل الذكر «هم الذين يعلمون» بقرينة المقابلة، كما أنّ ظاهر الآية أنّ الأمر بالسؤال للإرشاد إلى طريق تحصيل العلم، فالعلم الحاصل من السؤال قد يكون مطلوباً بنفسه وقد يكون مطلوباً للعمل به، فالآية الكريمة دالة على قانون كلّية عليه تجري سيرة العقلاء وهي رجوع الجاهل إلى العالم؛ فقد أمر الجاهل بالسؤال عن العالم كي يتّلع على أصول الدين وفروعه.

وورد في الكفاية على الاستدلال بهذه الآية ب: «قوة احتمال الإرجاع لتحصيل العلم لا للأخذ تعبداً» وب: «أنّ المسؤول فيها هم علماء أهل الكتاب، كما هو ظاهرها، أو أهل بيت العصمة، كما فسّر به الأخبار».

لكن كلا إيراديه غير وارد فإنّه يجاب عن الأوّل منهما بأنّ لرجوع الجاهل إلى العالم موردين:

أحدهما: لتحصيل المعرفة من جهة كون المعرفة مطلوبة لنفسها.

وثانيهما: لتحصيل المعرفة من جهة كون المعرفة طريقاً للعمل بها.

فإنّ الآية الشريفة تشير - والله اعلم - إلى تنفيذ السيرة العقلانيّة فيما يتعلّق بمعالم الدين من أصوله وفروعه، فلا وجه لدعوى اختصاص دلالتها بالأصول فقط.

والجواب عن الثاني: أنّه لا شكّ في أنّ أهل بيت العصمة من أشرف مصاديق أهل الذكر وأفضلها، لكن ذلك لا يوجب حصر الظهور بهم، كما أنّ علماء أهل الكتاب أيضاً من مصاديق أهل الذكر بلا شكّ، فالعموم متناول للجميع، والمورد

١. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٣٥ (نقل بالمعنى).

٢. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٣٥ و ٤٣٦ (نقل بالمعنى).

لا يوجب تخصيص العام به، وحصر الكلّي عليه.

واستدلّ لجواز التقليد عند الشرع بالإجماع، قال المحقّق (فده) في المارج:

اتفق علماء الأعصار على الإذن للعوامّ للعمل بفتوى العلماء من غير تناكر، وقد ثبت أنّ إجماع كل عصر حجة^١.

أقول: إنّ المسألة ممّا للعقل إليها سبيل، ولواضح النقل عليها دليل، فكون هذا الإجماع شرعياً تعبدياً محلّ تأمل.

واعلم أنّ سيرة الصحابة والتابعين كانت على ذلك، فكان العوامّ منهم يرجعون إلى فقهاءهم، كما كان الفقهاء منهم يرشدون العوامّ إلى الأحكام الشرعية.

وهل كان ذلك إجماعاً من الصحابة من باب أنّهم صحابة النبي ﷺ فيكون إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن إرشاد النبي ﷺ بذلك أم كان ذلك اتفاقاً منهم من حيث إنهم عقلاء، فيخرج عن كونه دليلاً شرعياً ويدخل في سيرة العقلاء.

ومن أدلّة جواز التقليد شرعاً سنة الرسول ﷺ الواصلة إلينا من طريق العترة الطاهرة الذين هم أحد الثقلين وهي طوائف من النصوص:

الطائفة الأولى: ما يفيد تقرير الأئمة المعصومين ﷺ للتقليد المتداول بين المسلمين وهو رجوع العامّي منهم بالأحكام إلى علمائهم، مثل مرفوعة إبراهيم بن هاشم قال: سألت امرأة أبا عبد الله عليه السلام فقالت: إنّي كنت أقعد من نفاسي عشرين يوماً حتّى أفتوني بثمانية عشر يوماً. فقال عليه السلام: «ولم أفتوك بثمانية عشر يوماً؟»^٢ فقال رجل: للحديث الذي روي عن رسول الله ﷺ قال لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمّد بن أبي بكر، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ أسماء سألت رسول الله ﷺ وقد أتى بها ثمانية عشر يوماً» ولو سأله قبل ذلك لأمرها أن تغتسل وتفعل ما تفعله المستحاضة.

ومثلها الخبر الوارد في امرأة محمّد بن مسلم عن حمران بن أعين، قال: قالت

١. معارج الأصول، ص ١٩٧.

٢ و٣. وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٨٤، الباب ٣ من أبواب النفاس، ح ٧.

امراة محمد بن مسلم - وكانت ولوداً-: أقرئ ابا جعفر السلام واخبره: أني كنت أقد في نفاسي أربعين يوماً، وإن أصحابنا ضيقوا علي فجعلوها ثمانية عشر يوماً؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتاها بشمانية عشر يوماً»؟! قلت: للرواية التي رووها في أسماء بنت عميس، الحديث.

و تقريب الاستدلال بالخبرين: أن الإمام عليه السلام قرّر أصل تقليد المرأتين عن بعض وإن كان خطأ فتوى ذلك البعض.

ومثل الخبرين الخبر الوارد عن العبد الصالح عليه السلام قلت: إن أناساً من أصحابنا قد لقوا أبك وجدك، وسمعوا منهما الحديث، فربما كان الشيء يبتلى به بعض أصحابنا وليس في ذلك شيء بعينه، وعندهم ما يشبهه أيسعهم أن يأخذوا بالقياس؟ فقال عليه السلام: «لا»^١.

يظهر من السؤال الوارد فيه أن عمل أصحابنا في ذلك العصر كان على الرجوع إلى علمائهم الذين لقوا الإمامين الصادقين عليهما السلام، وسمعوا منهما الحديث، ويظهر من الجواب تقرير الإمام عليه السلام لعملهم، والنهي عن الفتوى بالقياس.

ومثله خبر علي بن أسباط قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ فقال عليه السلام: «أنت فقيه البلد فاستفته عن أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه»^٢.

و ظاهر هذا الحديث أن سيرة أصحابنا الإمامية في عصر الحضور كانت مستمرة على الاستفتاء من فقهاء موالي أهل البيت عليهم السلام وقد أمضاها الإمام.

الطائفة الثانية: النصوص التي يظهر منها أن الإفتاء من فضلاء صحابتهم للعوام

١. وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٨٦، الباب ٣ من أبواب النفاس، ح ١١.

٢. بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٠٤، ح ٤٨.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٥، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٢.

كان متداولاً في عصرهم، مثل خبر حمزة بن حمران قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«من استاكل بعلمه افتقر» فقلت - جعلت فداك - : إن في شيعتك ومواليك قوماً يتحملون علومكم، ويبتونها في شيعتكم، فلا يعدمون منهم البرّ والصلة والإكرام؟ فقال عليه السلام: «ليس أولئك بمستاكليين، إنّما المستاكل بعلمه الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله عزّ وجلّ ليبطل به الحقوق طمعاً في حكام الدنيا» وسؤال حمزة يشهد أن بثّ علوم أهل البيت بواسطة علماء صحابتهم كان متداولاً في تلك العصور، ومن المعلوم أنّ علومهم متناول لجميع أنواع العلوم الإسلامية، فيشمل الإفتاء بالأحكام، ولم يكن منحصرأً بنقل الحديث.

الطائفة الثالثة: النصوص الواردة بعنوان عامّ لتعريف المفتي جواباً عن سؤال من يطلب معرفته، مثل مارواه الكشي بسنده عن أحمد بن حاتم بن ماهويه. قال: كتبت إليه - يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام - أسأله عمّن أخذ معالم ديني؟ وكتب أخوه أيضاً بذلك. فكتب عليه السلام إليهما: «فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حنّنا، وكلّ كثير القدم في امرنا، فإنّهما كافوكما إن شاء الله»^١.

بيان: المسنّ في حنّهم وكثير القدم في أمرهم عليه السلام هو الذي تفقّه عندهم.

الطائفة الرابعة: النصوص الواردة في بيان وظيفة الإمامية في عصر الغيبة وهي بلسان عامّ، مثل التوقيع المبارك: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة احاديثنا؛ فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجّة الله عليهم»^٢.

بيان: الحوادث جمع حادثة: هي الواقعة الجديدة التي يجهل حكمها بسبب حدوثها جديداً، وعدم وقوعها في عصر الحضور.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤١، الباب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ١٢.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥١، الباب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٥.

٣. مرّ الحديث في ص ٧٣، تحت رقم ٢ من هذا الكتاب.

و الرجوع فيها إلى الرواة لمعرفة حكمها عبارة عن الاستفتاء عنهم؛ فإنهم المفتون .
ثم إن التوقيع في مقام بيان الطريق لرفع الاحتياج في أمر الدين، والاحتياج إلى
الفتوى أكثر من الاحتياج إلى القضاء .

مضافاً إلى أن التعليل وهو قوله عليه السلام : «إنهم حجتي عليكم» عام يتناول لجميع
ما يرجع إلى الإمام عليه السلام في أمر الدين، فهو عليه السلام حجة الله تعالى وهؤلاء حججه .
الطائفة الخامسة: النصوص الدالة على أمر الإمام بعض فقهاء صحابته بالإفتاء
للناس، مثل قول أبي جعفر عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وأفت
الناس؛ فإنني أحب أن يرى في شيعتي مثلك»^١ .

بيان: الإفتاء مقدّمة للعمل، فإذا لم يكن عمل فلا يفيد الإفتاء ويكون الأمر بها
لغواً. وأمر الإمام عليه السلام لأبان بالإفتاء يخبرنا عن وجود العامل بفتاوى أبان. فما أورد
على الاستدلال به بأن إظهار الفتوى لا يدل على جواز أخذه واتباعه غير وارد؛ فإن
الإفتاء بحكم إنما يكون مقدّمة للعمل به واتباعه، ويشهد بذلك قوله عليه السلام في صحبة
الحذاء: «ولحقه وزر من عمل بفتياه»^٢ وقد مرّت، فإن المفروض فيها ملازمة العمل
للفتوى .

أضف إلى ذلك: أن مفهوم الإفتاء يغيّر مفهوم إظهار الحق؛ إذ النسبة بين
المفهومين عموم وخصوص من وجه، ومن هذا الباب خبر معاذ بن مسلم النحوي عن
الصادق عليه السلام أنه قال لي أبو عبد الله: «بلغني أنك تقعد في الجامع فتفتي الناس» قلت:
نعم، وارتدت أن أسالك عن ذلك قبل أن أخرج: إني أقعد في المسجد فيجئني الرجل
فيسألني عن الشيء فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، ويجئني الرجل أعرفه
بمؤدّتكم وحبّكم فأخبره بما جاء عنكم، ويجئني الرجل لا أعرفه ولا أدري من هو
فأقول: جاء عن فلان كذا، وجاء عن فلان كذا، فادخل قولكم فيما بين ذلك،

١ . وسائل الشيعة، ج ٣٠، ص ٢٩١ باب الهمة في أصول الرجال .

٢ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١ .

فقال عليه السلام لي: «اصنع كذا فإنني كذا اصنع»^١.

بيان: ظاهر هذا الخبر أن معاذاً كان يفتي بما جاء عنهم عليهم السلام، كما أن قوله: «فيسألني عن الشيء» له ظهور في الاستفتاء.

الطائفة السادسة: النصوص الدالة بحسب المفهوم على جواز الإفتاء طبقاً لأصول المذهب.

مثل ماورد من النهي عن الإفتاء بغير علم ولا هدى، كصححة الحداء التي مرت، ومثل ماورد من النهي عن الفتوى بالقياس والرأي. كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس، ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس»^٢.

ومثل ماورد في تحريم الفتوى بغير علم بالناسخ، والمنسوخ، والمحكم، والمتشابه، فعن النبي صلى الله عليه وآله: «من عمل بالمقاييس فقد هلك وأهلك، ومن أفتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ، والمحكم من المتشابه فقد هلك وأهلك»^٣.
بيان: يظهر من هذا النص أن شرط جواز الإفتاء هو الاجتهاد.

الطائفة السابعة: النصوص الواردة في الإرجاع إلى أشخاص فقهاء أصحابهم عليهم السلام، مثل قول أبي الحسن الهادي عليه السلام في جواب سؤال أحمد بن إسحاق: من أعمل؟ أو عمّن آخذ؟ وقول من أقبل؟ فقال عليه السلام: «العمرى ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدى، وما قال لك عني، فعني يقول، فاسمع له واطع» رواه الكليني في أصول الكافي.

ومثل هذا السؤال سألته أحمد عن أبي محمد العسكري عليه السلام فقال عليه السلام:
«العمرى وابنه ثقتان، فما أدى إليك عني فعني يؤدى، وما قال لك عني فعني

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١١.

٣. بحار الأنوار، ج ٤٧، ص ٥٠، ح ٧٩.

٤. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٤ الكافي، ج ١، ص ٢٦٥، ح ١.

يقولان، فاسمع لهما واطعمهما، فإنّهما الشقّتان المامونان^١. رواه الكليني في الأصول.

بيان: ظاهر السؤال عن الإمام الهادي عليه السلام بالعبائر الثلاث طلب المعرفة عمّن يصلح للإفتاء. وكذا جواب الإمامين ظاهر في الإرشاد إلى تعريف المفتي. وإليك امرهما عليهما السلام بالاستماع والإطاعة، فإنّه اجنبي عن التحديث.

ومن الباب خبر شعيب العرقوفي قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ربّما احتجنا أن نسال عن الشيء فمن نسال؟ قال عليه السلام: «عليك بالأسدي»^٢ يعني أبا بصير.

بيان: ظاهر السؤال أنّ المحتاج إليه حكم الشيء، فالجواب إرجاع إلى المفتي.

ومن الباب خبر عبدالله بن أبي يعفور قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي ليست كلّ ساعة أفاك ويمكن القدوم، ويجيء الرجل من أصحابنا فيسالني وليس عندي كلّ ما يسألني عنه؟ قال عليه السلام: «فما يمنعك من محمّد بن مسلم الثقفي، فإنّه قد سمع أبي وكان عنده مرضياً وجيهاً»^٣.

بيان: ظاهر السؤال بل صريحه طلب الحكم، فإنّ ابن أبي يعفور لا يطلب من الإمام الحديث حين يلقاه.

ومثله خبر يونس بن يعقوب قال: كنّا عند أبي عبدالله عليه السلام فقال عليه السلام: «أمالكم من مفزع؟! أمالكم من مستراح تستريحون إليه؟ ما يمنعكم من الحرث بن المغيرة البصري»^٤.

بيان: المفزع والمستراح هو المنصب الذي يرجع إليه في جميع الاحتياجات الدينيّة.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣٨، الباب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ٤؛ الكافي، ج ١، ص ٢٦٥،

ح ١.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٢، الباب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ١٥.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٤، الباب ١١ من ابواب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى، ح ٢٣؛

رجال الكشي، ج ١، ص ١٦٣ الرقم ٢٧٣.

٤. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٥، الباب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٤.

ومثله خبر علي بن المسيّب قال قلت للرضا عليه السلام: شقّتي بعيدة، ولست أصل إليك في كلّ وقت، فعمّن أخذ معالم ديني؟ فقال عليه السلام: «من زكريّا بن آدم المأمون على الدين والدنيا»^١ قال ابن المسيّب: فلما انصرفت قدمت على زكريّا بن آدم فسألته عمّا احتجت إليه.

بيان: ظاهر هذا الخبر أنّ الإمام قد نصب زكريّا بن آدم مقام نفسه، فابن آدم مفت أيضاً وليس بناقل الحديث وحده، وإنّ قول الراوي: «لما انصرفت» ظاهر في السؤال عن الحكم، واجنبي من السؤال عن الحديث.

ومثله خبر عبد العزيز بن المهدي - وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصّته سألت الرضا عليه السلام، فقلت: إنّي لا القاك في كلّ وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ قال عليه السلام: «خذ عن يونس بن عبد الرحمان»^٢.

أقول: وهو يونس آل يقطين، كما نسبه إليهم في حديث آخر.

ومثله خبر أبي علي بن راشد عن أبي جعفر الثاني عليه السلام قال قلت - جعلت فداك - قد اختلف أصحابنا فأصلّي خلف أصحاب هشام بن الحكم؟ قال عليه السلام: «عليك بعلي بن حديد» قلت فأخذ بقوله؟ فقال: «نعم»^٣. فلقيت علي بن حديد فقلت له: تصلّي خلف أصحاب هشام بن الحكم؟ قال: لا.

بيان: وهذا النصّ صريح في الإرجاع إلى الفتوى.

ومثله قول أبي محمّد العسكري عليه السلام في فضل بن شاذان: «أغبط أهل خراسان بمكان فضل بن شاذان، وكونه بين أظهرهم»^٤.

الطائفة الثامنة: ما حكي عن التفسير المنسوب إلى أبي محمّد العسكري عليه السلام: «وأمّا من كان من العلماء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه،

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٤.

٣. رجال الكشي، ص ٢٧٩، الرقم ٤٩٩. في ترجمه هشام بن الحكم.

٤. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠١، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٧٧.

فللموام أن يقلدوه^١.

قال شيخنا الأنصاري في رسائله: «هذا الخبر الشريف لائح منه آثار الصدق». أقول: فعلى هذا لا يلتفت إلى ما أورد عليه بضعف السند.

و ما رواه عيسى بن عبد الله العلوي عن أبيه، عن آبائه، عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ: «اللهم ارحم خلفائي ثلاثاً. قيل: يا رسول الله ﷺ من خلفاؤك؟ قال ﷺ: الذين يبلغون حديثي وسنتي ثم يعلمونها أممي^٢». بيان: تعليم السنة المحمدية لأمة محمد ﷺ هو الإفتاء.

و ما رواه عبد السلام بن صالح الهروي قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «رحم الله عبداً أحيا أمرنا» فقلت: وكيف يحيي أمركم؟ قال عليه السلام: «يتعلم علومنا ويعلمها الناس» الحديث^٣.

بحث وتحقيق

قال صاحب الكفاية:

إن هذه الأخبار- على اختلاف مضامينها، وتعدد أسانيدها- لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلاً قاطعاً على جواز التقليد، وإن لم يكن كل واحد منها بحجة، فتكون مخصصاً لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم، والذم على التقليد من الآيات والروايات^٤.

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أما أولاً: فإن الحجّة في هذه الأخبار موجودة، بل هي فيها أكثر من واحد، فإن

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٩١، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٠ تفسير العسكري؛ ص ٣٠٠، ج ١٤٣.

٢. بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٤٤، ح ٣.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٩٢، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٢.

٤. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٣٦.

خبر الإرجاع إلى العمري وإلى ابنه صحيح، وخبر الأمر بالافتاء لابان بن تغلب صحيح ومستفيض، وخبر إرجاع ابن أبي يعفور إلى محمد بن مسلم صحيح، وخبر الإرجاع إلى زكريا بن آدم صحيح. فيما أذكر. وإن ما ورد في النهي عن الفتوى بالقياس والرأي وبغير علم تكون الحجّة فيها كثيرة مع أنّ الطائفتين متواترتان.

وأمّا ثانياً: فإنّ الخروج من الأصل الأوّلي العقلي والشرعي الحاكم بعدم جواز التقليد كان بالتخصّص كما عرفت، لا بالتخصيص، كما صرح به؛ فإنّ التقليد المذموم عقلاً المنهي عنه شرعاً هو التقليد الأعمى الذي لم ينشأ عن أمر عقلائي، وليس فيه جهة راجحة عند العقل، مثل كون من يقلّد عنه موصوفاً بالعلم والتقوى والفضل.

وتمّ احتجّ لجواز التقليد شرعاً سيرة المشرّعة الإماميّة، كما قال الشيخ أبو جعفر الطوسي (قده) في العدة:

إني وجدت عامّة الطائفة من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى زماننا هذا يرجعون إلى علمائها، ويستفتونهم في الأحكام والعبادات ويفتيهم العلماء فيها، ويسوّغون لهم العمل بما يفتون به. وما سمعنا أحداً منهم قال لمستفت: لا يجوز لك الاستفتاء ولا العمل به. بلى ينبغي أن تنظر كما نظرت وتعلم كما علمت. ولا أنكر عليه العمل بما يفتونهم. وقد كان منهم الخلق العظيم عاصروا الأئمة عليهم السلام، ولم يحك عن واحد من الأئمة عليهم السلام النكير على هؤلاء، ولا إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوّبونهم في ذلك، فمن خالف في ذلك كان مخالفاً لما هو المعلوم خلافه.^١

أقول: ما ذكره حقّ لا ريب فيه، وهل هذه السيرة إلا سيرتهم بما أنّهم متشرّعة، فتكون دليلاً شرعياً آخر على جواز التقليد، أم هي سيرتهم بما أنّهم عقلاء؟ وقد مرّت الإشارة إليها.

ولا يخفى أنّ هذه السيرة جارية بين جميع متشرّعة المسلمين فإنّهم يرجعون إلى

الفقهاء لمعرفة الأحكام الدينية وللعمل بها، فلا اختصاص لها بمتشعبة الإمامية، بل لا يبعد دعوى عدم اختصاصها بالمسلمين أيضاً؛ فإنها جارية في جميع الملل التي لهم أحكام دينية، فعوامهم يرجعون إلى علماء دينهم في المسائل الدينية، وهذه تشهد بأنّها ليست بأمر تعبدية شرعي، بل هي السيرة العقلانية القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم.

نظرة إلى بعض كلمات القوم

احتجّ صاحب الفصول على جواز التقليد بأمر ثلاثة:

أحدها: القطع ببقاء التكليف بالأحكام وانسداد طريق تحصيلها في حقّ غير المجتهد.

ثانيها: جريان طريقة السلف عليه من غير تكبير.

ثالثها: أنّ أمر الكلّ بالاجتهاد حرج على الأنام، وإلزام بما فيه اختلال النظام.^١

أقول: ويرد على الأوّل: بأنّ القطع ببقاء التكليف حال انسداد طريق تحصيلها في حقّ غير المجتهد لا يوجب تعيّن التقليد؛ فإنّ احتمال العمل بالاحتياط بعد باق وغير مندفع، فالصواب تكميل هذا الدليل بما حكيناه عن بعض المدقّقين في البحث عن التقليد عند العقل.

ويرد على الثاني: بأنّ ما أشار إليه من جريان طريقة السلف ليس إلا سيرة المتشعبة، وقد مرّ البحث عنها.

ويرد على الثالث: بأنّ كون الاجتهاد حرجياً على كلّ واحد من المسلمين ممنوع؛ لاختلاف ذلك باختلاف الأشخاص، واختلاف الأحوال في الأشخاص، فيقدر الحكم الحرجي بقدره.

ويمكن إتمام الدليل بأنّ الاجتهاد والعمل بالاحتياط حرجي على المجتمع، بل وعلى كثير من الناس، وقد يكون بعض غير متمكّن عن الإتيان بكلّ واحد من الأمرين

١. الفصول في علم الأصول، ج ٢، ص ١٣٢.

وذلك يدلّ على جواز التقليد في الجملة .
واعلم أنّ المقصود من الجواز المعنى الأعمّ ، فيجتمع هذا الجواز مع وجوب التقليد .

التقليد الواجب

لا ريب في وجوب التقليد في الجملة في الأحكام الشرعية على العمّ . فهل وجوبه نفسي أو مقدّم؟ مولوي أو إرشادي؟ قال المدقّق الإصفهاني :
إنّ وجوب التقليد نفسي ؛ لأنّ التقليد هو العمل استناداً إلى الفتوى ، فليس التقليد إلا عين الصلاة الواجبة واقعاً على تقدير الموافقة ، وغيرها على تقدير المخالفة .
ثمّ قال (قده) :

و المراد بوجوبه النفسي انبعاث وجوبه عن نفس مصلحة الواقع الباعثة على الإيجاب الواقعي ، فهو إيصال للواقع بعنوان آخر .^١
و فيه أولاً : أنّه يلزم من هذا الكلام صيرورة التقليد محكوماً بالأحكام الخمسة ، فإنّ التقليد جار في جميع متعلقاتها ، وليس إلا نفس العمل بتلك الأحكام .
و ثانياً : أنّه يلزم من جريانه في الأحكام الوضعية صيرورة التقليد محكوماً بكلّ واحد من تلك الأحكام .

و ثالثاً : انظر إلى قوله : «فهو إيصال إلى الواقع» وإلى قوله : «فليس التقليد إلا عين الصلاة الواجبة واقعاً» نجد تهافتاً وتناقضاً بينهما ، فقد حكم في الأوّل بأنّه إيصال إلى الواقع وفي الثاني بأنّه نفس الواقع .

فالتحقيق : أنّ التقليد في الأعمال الشرعية مختلف عنها اعتباراً و متحد معها خارجاً ، فإنّه كيفية اعتبارية عارضة للعمل الشرعي ، فالعمل الشرعي مع التقليد لا يتمييز عن العمل الشرعي بلا تقليد في الخارج .
و قد حكى عن شيخنا العلامة الأنصاري :

١ . بحوث في الأصول ، الاجتهاد والتقليد ، ص ١٩ .

أن وجوب التقليد مقدّم لانسفي ولا شرطي؛ لأنه مقدّم للامتثال الظاهري للأحكام الواقعية، ولا يناط به الواقع لو حصل بالاحتياط.^١

أقول: بل التقليد مقدّم للعلم بالامتثال الظاهري للأحكام الواقعية، وليس بمقدّم لنفس الامتثال. فالحق أن وجوب التقليد إرشادي لامصلحة فيه إلا الوصول إلى مصلحة نفس المرشد إليه. وسيجيء البحث عنه أيضاً، كما سيجيء أن الوجوب تخيري.

الاستناد إلى فتوى المفتي في التقليد

هل يجب على العامي في أعماله الشرعية الاستناد إلى فتوى من رجع إليه أم لا؟
والجواب عن هذا السؤال يتمثل في صور نعرضها عليك.

الصورة الأولى: إن كان ما أتى به من العمل الشرعي مطابقاً للواقع وقد تمشى منه قصد القرية فلا يلزم في هذه الصورة الاستناد لوقوع العمل صحيحاً، وأنه لا يلزم في صحة العبادة أكثر من هذين الأمرين: مطابقة العمل للواقع، ووجود قصد القرية فيه، فإذا اعتبرنا الاستناد فلا بد من دليل خاص يدلّ عليه وهو مفقود في المقام.

الصورة الثانية: إذا كان عمله العبادي مخالفاً للواقع حال كونه مطابقاً لفتوى المفتي فاللازم حينئذ وجود العلم بالحجة وهي فتوى المفتي؛ كي يكون العامي مأموناً من العقاب فيما أتى به من العمل المخالف للواقع.

و هل يكفي في هذه الصورة نفس مطابقة العمل لفتوى المفتي حال وجود العلم بالفتوى، أو يعتبر في عمله الاستناد مضافاً إلى ذلك؟

نجيب عن هذا السؤال، بأنه لا يعتبر في عمله الاستناد؛ لإطلاق حجّة الحجة وعدم تقيدها بالاستناد.

نعم، قد عرفت اعتبار العلم بالفتوى؛ لاشتراط حجّة الحجة بالوصول،

١. مجموعة رسائل، رسالة الاجتهاد والتقليد، ص ٤٧.

فما لم تصل الحجّة لا حجّة لها، ولا يخفى أنّ وصول الحجّة عبارة عن العلم بها. وقد مرّ عليك أن الحجّة من الأمور التي يكون وجودها الواقعي تابعا لوجودها العلمي. هذا كلّه حكم العمل المخالف للواقع في صورة وحدة المفتي.

وأما الحال في صورة تعدّد المفتي فنقول: إن كان المجتهدون متفقين في الفتيا فحال هذه الصورة حال وحدة المفتي. وإذا قيل باعتبار الاستناد في هذه الصورة. فالتحقيق كفاية الاستناد إلى الجميع أو إلى الجامع، أو إلى أحدهما المعين؛ لإطلاق الحجّة. وأما الاستناد إلى المجموع فقد قال بعض: إنّه لا مصحّح له؛ لمنافاته مع حجّة كلّ واحدة منها بالاستقلال.

أقول: لازم كلامه دام ظلّه عدم صحّة الاستدلال بالنصوص المتواترة إجمالاً، والعلم بصدور أخصّها مضموناً جهة تعليلية للاستدلال بمجموعها. ونقول في حلّ الإشكال: إن استقلال الحجّة عبارة عن عدم اشتراط حجّيتها بشيء بان تكون لا بشرط في الحجّة؛ فلا يضرّ الاستناد بمجموع الحجّتين المستقلّتين؛ فإنّ الحجّة المستقلّة تجاه الحجّة التخييرية وهي التي تكون حجّيتها مشروطة بعدم انضمام عدلها إليها، فالأقوى جواز الاستناد إلى المجموع، وإذا كان المفتون مختلفين في الفتيا، فالاستناد لازم؛ لأنّ الحجّة التخييرية مقيدة بالاختيار.

واعلم أنّ جميع هذه الصور مفروض فيها علم العامّي باتّفاق المفتين في الفتوى أو باختلافهم؛ وأما في صورة شكّ العامّي في ذلك فالأقوى اعتبار الاستناد؛ للشكّ في إطلاق الحجّة، أو في تقيدها بالاختيار؛ إذ على فرض الاتّفاق فالحجّة مطلقة، وعلى فرض الاختلاف فهي مشروطة بالاختيار، فيجب الاخذ بالمتيقّن؛ إذ لا حجّة لمشكوك الحجّة. كما مرّ.

أوصاف المفتي

اتفق العقل والنقل على اعتبار وصفين في المفتي :

أحدهما: الاجتهاد فعلاً، فلا يكفي مجرد حصول الملكة؛ لأنّ صدق مفاهيم العالم والراوي واهل الذكر ونحوها من العناوين الواردة في الشرع متقوم بالاجتهاد الفعلي؛ ولعدم صدق المتخصّص والخبير ونحوهما من العناوين عند العقلاء على من لم يتخذ رأياً بالفعل، فمن لم يحصل له الاجتهاد الفعلي لا يجوز التقليد عنه.

ثانيهما: الوثوق بخبره عن رأيه؛ لأنّ حجّية الخبر شرعاً وعقلاً موقوفة على الوثوق به، والعقلاء لا يعتمدون على خبر من لا يحصل الوثوق بقوله.

ثم إنّ القوم قالوا باعتبار اوصاف آخر في المفتي، زائدة على هذين الوصفين، فالحري في البحث ان ننظر أولاً إلى مقتضى الأصول الجارية، فنقول: إنّ الأصل الأوّلي حاكم باعتبار كلّ وصف في المفتي عند الشكّ في اعتباره شرعاً؛ فإنّ رأي المفتي الفاقد لذلك الوصف مشكوك في حجّيته؛ لاحتمال اعتبار ذلك الوصف فيه لدى الشرع، والشكّ في الحجّية ملازم للحكم بعدمها وقد مرّ وجهه.

على أنّه كيف يصحّ الاحتجاج عند العقلاء بأمر لم يثبت صحّة الاحتجاج به؟! وهناك وجه آخر مختصّ بصورة تعدّد المفتي بأن يكون أحدهما واجداً لذلك الوصف والآخر فاقداً له.

و بيانه: أنّه يدور الأمر بين التعيين والتخيير في الحجّة، والمعينة منهما معلومة،

الحجّية، و غير المعيّنة منهما مشكوكة الحجّية فلتسقط .
و توضيح ذلك : أنه لا ريب في حجّية قول المفتي الواجد للوصف ، سواء اكان ذلك الوصف معتبراً في المفتي أو غير معتبر ؛ إذ بناء على الاعتبار يصير قوله حجة معيّنة ، وبناء على عدم الاعتبار يصير قوله حجة مخيّرة .
و أمّا المفتي الفاقد لذلك الوصف فقوله حجة إن كان ذلك الوصف غير معتبر في الشرع ، وليس بحجة إن كان الوصف معتبراً ، والعامي يكون مخيّراً بين الرجوع إلى أيهما في صورة عدم الاعتبار ، ولا يكون مخيّراً في صورة الاعتبار ؛ لأنّ الرجوع إلى الواحد قد تعيّن . هذا بحسب الحاقّ الواقع ، و أمّا بحسب الظاهر فيصير قول الفاقد مشكوكاً حجّيته .

ثم إن استصحاب عدم جواز تقليده حاكم ايضاً بعدم الجواز ؛ فإنه قبل حدوث الاجتهاد الفعلي له لم يكن جائز التقليد ، فيحكم بذلك عند حدوث الاجتهاد حال عدم اتصافه بذلك الوصف . هذا كلّه بحسب اقتضاء الاصل الأوّلي .

و أمّا البحث بمقتضى الاصل الثانوي المقدم على الاصل الأوّلي فنقول : إن الاصل الثانوي حاكم بعدم اعتبار كلّ وصف قد شكّ في اعتباره في المفتي ؛ إذا كانت السيرة العقلانيّة قائمة على عدم اعتباره في الخبراء والمتخصّصين ؛ فإذا كانت الإطلاقات الواردة في لسان الشرع صالحة للصدق على المفتي بدون ذلك الوصف .

نعم ، لو كان الصدق مشكوكاً فلا يجوز تقليد مثله ؛ لبقائه تحت الاصل الأوّلي ؛ لعدم خروجه عنه . وذلك من غير فرق بين كون الشبهة مفهوميّة أو مصداقيّة . فليجبر عنان الكلام إلى البحث عن اشخاص الاوصاف ، وإلى النظر إلى الأدلّة الخاصّة التي ذكروها لاشتراط كلّ واحد منها في المفتي .

البلوغ

من الأوصاف التي ذكروا اشتراطها في المفتي البلوغ ، و ظاهر كلام شيخنا العلامة الأنصاري كونه من المسلّمات . و يجب التنبيه على أنّ مورد البحث هو غير البالغ الذي

يحصل الوثوق بصحة اجتهاده، وإلا فلا يكون موصوفاً بالوصفين الأولين .

قال صاحب الفصول :

لا عبرة بفتوى الصبي ؛ لعدم شمول الأدلة له ؛ ولأنه لا تقبل روايته ، فلا تقبل فتواه بطريق

أولى^١ .

أقول : لعل مراده (قده) من «عدم شمول الأدلة» انصرافها عن الصبي . والتحقيق

عدم انصرافها عن الصبي بالمعنى الذي ذكرنا .

فكيف لا تشمل عناوين : «الراوي واهل الذكر» ونحوهما لمثل هذا الصبي ، مع أن

سيرة العقلاء قائمة على الرجوع إلى الصبيان الخبراء ؛ إذا كانوا موثوقين في آرائهم

وأخبارهم .

أما عدم قبول روايات الصبي فهو ممنوع إن كانت تفيد الوثوق ، وإن لم تفد الوثوق

فعدم قبولها مشترك مع خبر البالغ غير الموثوق به .

ثم إنه لم يثبت إجماع على عدم جواز تقليد الصبي ، وعلى فرض تسليم ثبوته فهو

غير تعبدى ؛ فإن المسألة مما للعقل والنقل فيها سبيل ، على أن المتيقن منه هو الصبي

الذي لم يوثق باجتهاده لصباوته .

وأما قوله للإمام في رواية أبي خديجة : «انظروا إلى رجل منكم» الحديث . فغير مفيد

لتقييد الإطلاقات ؛ لاحتمال كون التعبير بالرجل من باب المثال ، أو كونه وارداً مورد

الغالب ، مع أنها واردة في باب القضاء لافي باب الإفتاء ، واشتراط وصف في

القاضي لا يوجب اشتراطه في المفتي ؛ لأن قبول حكم القاضي قد يحتاج إلى وجود

وصف فيه ، فإن الرجوع إليه في حال النزاع والتخاصم واشتداد ثورة الغضب ،

والرجوع إلى المفتي في حال الانقياد والتسليم ، ولم يدل إجماع على اتحاد القاضي

والمفتي في جميع الأوصاف .

وأما قوله للإمام في التفسير المنسوب إليه : «صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه ، مخالفاً

لهواه، مطيعاً لأمر مولاه^١ فإنه وإن كان المتبادر منه - المفروض في الكلام - كون المفتي بالغاً مكلفاً، لكنه لا دافع لاحتمال وروده مورد الغالب، فإنّ جلّ المفتين مكلفون .
 واحتجّ لاشتراط البلوغ في المفتي بقوله عليه السلام: «إنّ عمد الصبي خطأ»^٢ .
 وتقريب الاستدلال به أولاً: أنّ الاستفادة به إلغاء آثار أفعال الصبيّ وأقواله، ومنها: آراؤه وفتاواه، ولا حجّية للرأي الصادر عنه .
 ويرد عليه: أنّ ظاهر لفظ العمدة اختصاصه بما يصلح أن يوصف به، كالقول والفعل، فهو منصرف عمّا لا يصلح لأن يوصف به كالعلم .
 وثانياً: أنّ المقسم بين العمدة والخطيأ في الرواية ليس بمطلق الأفعال، بل المقسم هو الفعل الذي يختلف حكمه الشرعي حال صدوره خطأ عن حال صدوره عمداً كالجنائيات، فإنّ حكم القتل خطأ مثلاً «أنّ الدية على العاقلة» فيدلّ الحديث أنّ دية قتل الصبيّ على العاقلة، كما يدلّ على ذلك نصّ، فلا إطلاق له حتّى يشمل جميع ما للصبي من الأقوال والآراء والعلوم .
 ثمّ إنّ البلوغ - على فرض تسليم اشتراطه في المفتي - هل هو وصف للمرجع، أو هو وصف لزمان الاجتهاد؟ ولعلّ الأوّل أظهر بدعوى دلالة قوله عليه السلام: «فاصمدا في دينكما عل كل مسنّ في حبنا، وكلّ كثير القدم في امرنا»^٣ لكن احتمال جعل الوصفين طريقاً إلى حصول الوثوق بتشيّعه، وبمعرفة لعلومهم عليهم السلام لا دافع له .

العقل

ومن الأوصاف التي قالوا باشتراطها في المفتي العقل . قيل: وعليه إجماع السلف والخلف .

١ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣١، الباب ١٠ من ابواب صفات القاضي، ح ٢٠؛ تفسير العسكري، ص ٣٠٠، ح ١٤٣ .

٢ . وسائل الشيعة، ج ٢٩، ص ٨٩، الباب ٣٥ من ابواب القصاص، ح ٢ .

٣ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥١، الباب ١١ من ابواب صفات القاضي ح ٤٥،

و تحقيق البحث فيه أن يقال: إنَّ للجنون درجات و مراتب. و المجنون الذي يصحَّ منه الاستنباط، و يقتدر على الاجتهاد، و يتمكّن من بيان آرائه و فتياه خارج عن متيقّن معقد الإجماع، لكن لا يبعد دعوى انصراف الأدلّة اللفظيّة عن مثله.

و أمّا المجنون الأدواري فالظاهر كونه مشمولاً للإطلاقات، و خارجاً عن متيقّن معقد الإجماع المدعى؛ و لعلّه لذلك حكى القول بجواز تقليده عن صاحبي الإشارات و المفاتيح.^١

ثمَّ إنَّ العقل المعترف في المفتي هل هو العقل في حال الاستنباط أم العقل في حال العمل بفتواه؟

و الأوّل أقرب؛ لقيام سيرة العقلاء على الرجوع إلى رأى الخبير عند جنونه إذا كان استنباطه في حال إفاقته، و لا بأس بجريان استصحاب جواز العمل بمثل هذه الفتوى بعد عروض الجنون، كما أنّ المتيقّن من الإجماع على عدم جواز تقليد المجنون هو الجنون في حال الاستنباط.

و قال بعض الأساطين:

لاريب في اعتبار العقل حال العمل بفتواه فضلاً عن حال الاستنباط؛ لظهور الأدلّة اللفظيّة في أنّ المرجع هو الفقيه لارايه، و لا يصدق الفقيه و العالم على المجنون، فلا اعتبار برأيه السابق قبل طروء الجنون عليه.^٢

أقول: و هذا الكلام لا يخلو من ضعف؛ لأنّ الظاهر من الإرجاع إلى الفقيه أنّ المراد من الفقيه من يكون صالحاً لأخذ الفتوى منه.

و أمّا عمل المستفتي بقوله فهو اجنبي عن ذلك، و غير مقوم لصلاحيّة الفقيه لأن يصير مرجعاً، فإنّ المعترف في المرجع هو الصلاحيّة، لا الفعلية.

و أمّا ظهور الأدلّة في كون المرجع هو الفقيه لارايه، و دعوى انصرافها عن المجنون

١. مفاتيح الأصول، ص ٦١١، سطر ٥.

٢. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ١٢٠.

فذلك غير مانع عن العمل برأيه في حال الجنون إذا كان ذلك الرأي مستنبطاً حال الإفاقة؛ فإن الانصراف مفيد لاشتراط العقل في حال الاستنباط، لا حال العمل بفتواه؛ لما عرفت من أنّ عمل المستفتي بفتوى المفتي أجنبي عن صدق لفظ على المفتي، وأجنبي عن انصرافه عنه، وإلا يلزمه دام ظلّه أن يقول بصحة العمل بفتواه حال الإفاقة؛ إن كانت الفتوى مستنبطة في حال الجنون. وبمثل ذلك يرد على من اعتبر الفعلية في معنى المرجع دون الصلاحية.

الرجولة

قيل باشتراط الرجولة في المفتي، لكن الإطلاقات وسيرة العقلاء حاكمتان بعدم اشتراطها فيه، وليس هناك ما يصلح لتقيّد الإطلاقات، وللردع عن السيرة. أمّا قوله عليه السلام: «فانظرا إلى رجل منكم»^١. فلا يصلح للتقيّد ولا للردع؛ لما عرفت في البحث عن اشتراط البلوغ، ولعلّه لذلك قال بعض المحققين بجواز تقليد الأنثى والختى.

ويشهد لعدم اشتراط الرجولة في المفتي صحيحة عبد الرحمان بن الحجّاج عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال، قلت له: إنّ معنا صبياً مولوداً فكيف نصنع به؟ فقال عليه السلام: «مرّ أمّه عليها السلام تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها»^٢، فأتتها فسألته كيف تصنع؟ فقالت: إذا كان يوم التروية فأحرموا عنه وجرّوه وغسلوه، كما يجرد المحرم، وقفوا به المواقف، فإذا كان يوم النحر فارموا عنه، واحلقوا رأسه، ثمّ زوروا به البيت، ومري الجارية أن تطوف به بالبيت، وبين الصفا والمروة. فإنّ الظاهر منها الإرجاع إلى حميدة لاخذ الحكم لا لاخذ الحديث، كما أنّها لم ترو حديثاً لزوجة ابن الحجّاج، بل أخبرتها بالحكم، وبما يجب أن تصنعه في حجّ ولدها،

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣، الباب ١ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

٢. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٢٨٦، الباب ١٧ من أبواب أقسام الحجّ، ح ١.

والإخبار بالحكم عن مثلها ليس إلا الإفتاء .

و يشهد لعدم اعتبار الرجولة في المفتي اتّفاق أهل السنّة على جواز تقليد المرأة فإنّهم يعدّون عائشة أمّ المؤمنين من المفتين . وهذا الاتّفاق كان بمراى من الائمة الطاهرين جميعاً ، ولم يصدر عنهم تخطئة له ، ولو صدر لوصل ، وذلك يكشف عن إمضائهم له .

الحرية

قد حكي عن جماعة - منهم الشهيد الثاني - اعتبار وصف الحرية في المفتي^١ ، لكنّ الإطلاقات والسيرة العقلانية حاكمتان بعدم اعتبارها فيه .

الإسلام

و يعتبر في المفتي الإسلام عند الإمامية . قال صاحب الفصول :

للأصل ، ولعدم ما يدلّ على حجّية نظر الكافر من جهة اختصاص بعض الأدلة بالمؤمن ، وانصراف إطلاق البواقي إليه^٢ .

أقول : السيرة العقلانية قائمة على حجّية نظر الكافر ، وأمّا انصراف الأدلة اللفظية إلى المؤمن ، فإن كان مفيداً للحصر به فهو رادع عن السيرة وإجرائها في الأمور الشرعية ، وإلا فلم يكن مفيداً للحصر به بأن كان بمنزلة السكوت عن المنصرف عنه فلا يصير رادعاً عنها .

نعم ، مبغوضية أسوة الكافر للمسلم في الإسلام فتصير رادعاً للسيرة ، إلا ان يقال بأن أسوة الكافر مبغوضة في كفره ، وأمّا في أعماله الحسنة وأفعاله الطيبة وآرائه العلمية فذلك غير معلوم .

١ . مسالك الأنعام ، ج ٢ ، ص ٢٨٣ .

٢ . الفصول في علم الأصول ، ج ٢ ، ص ١٣٧ .

الإيمان

ومن الأوصاف التي قالوا باعتبارها في المفتي الإيمان، والمقصود من الإيمان الاعتقاد بإمامة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، وقد حكى عليه إجماع الخلف والسلف.

وآدعى صاحب الغنية: «الإجماع على عدم جواز الاستفتاء من غير الإمامي»^١ واحتجوا على اعتبار الإيمان في المفتي بقول أبي الحسن عليه السلام فيما كتبه لعليّ ابن سويد: «لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إن تعديتهم أخذت دينك من الخائنين الذين خانوا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله، وخانوا أماناتهم، إنهم اتتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه»^٢. وبهذا المضمون قد ورد غير واحد من النصوص.

ويمكن الاحتجاج بقوله عليه السلام: «أمالكم من مفزع؟! أمالكم من مستراح تستريحون إليه؟! ما يمنعكم من الحرث بن مغيرة البصري»^٣.

وتقريب الاحتجاج به: أنّ من عرفه الإمام عليه السلام مصداقاً للمفزع والمستراح من يكون مثل الحرث بن مغيرة، وهو الفقيه الإمامي دون غيره، كما يمكن الاحتجاج بالنصوص الدالة على عدم الرجوع إلى غيره في القضاء.

أقول: أمّا الإجماع فبعد تسليم تعبديته يكون المتيقن منه غير الإمامي الذي يستنبط الحكم على خلاف مذهب أهل البيت وطريقة العترة الطاهرة عليهم السلام.

وأمّا مكاتبة ابن سويد فالمستفاد من التعليل الوارد فيها أنّ عدم جواز أخذ الفتوى عن غير الشيعة من جهة الخيانة لله ولرسوله، وتحريف كتاب الله وتبديله. فلو لم يكن كذلك بان كان اجتهاده على مذهب أهل البيت فأين التحريف لكتاب الله والتبديل؟ فإنّ الظاهر منها أنّ للتحريف والتبديل دخلاً في اجتهادهم، ولذلك نقول: لا يجوز تقليد

١. غنية النزوع ضمن الجوامع الفقهية، ص ٤٨٦.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٢.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٥، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٤.

المفتي الإمامي الذي لم يستنبط على طبق مذهب أهل البيت .
و مثل هذه المكاتبه قوله عليه السلام في مكاتبه ابني حاتم : « فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنّا ، و كل كثير القدم في امرنا » .

فإنّ الاعتربار بطول المقام في حبتهم ، و بكثرة القدم في امرهم ، إنّما كان من جهة المعرفة بمذهبهم ، و الاطلاع على أصوله و فروعه .

و من هذا القبيل خبر الحرث ، فإنّهم عليهم السلام لا يرخّصون الرجوع إلى غير مذهبهم .
و من هذا الباب النصوص الحاكمة في باب القضاء ، فإنّه لا بأس بدعوى دلالتها على عدم جواز الرجوع إلى غير القاضي الإمامي من جهة أنّه لا يقضي على طبق موازين القضاء في مذهب أهل البيت عليهم السلام .

و أمّا إذا كان قضاؤه مطابقاً لموازين القضاء في مذهب أهل البيت فالنصوص ساكتة عن هذه الصورة . مضافاً إلى ما مرّ من أنّ إجراء جميع ما يعتبر في القاضي على المفتي محتاج إلى دليل .

و بما ذكرنا ظهر عدم صحّة الاستدلال على إيمان المفتي بقوله عليه السلام : « فإنّ الرشد في خلافهم » و أمثاله من النصوص ، بل قد يكون مثل هذا النصّ شاهداً لما ذكرناه .
و احتجّ بعض الأساطين لاشتراط وصف الإيمان في المفتي : « بفقدان المخالف لوصف العدالة »^١ .

أقول : الإيمان من الأمور القليية و العدالة حسبما عرفها في تعليقه على العروة - من صفات الأفعال الخارجية قال دام ظلّه : « إنّها الاستقامة في جادة الشرع ، و عدم الانحراف عنها يميناً و شمالاً »^٢ . فالحكم بنفي صفة قليية بدعوى فقدان وصف للفعل الخارجي ليس بصحيح .

١ . وسائل الشيعة ، ج ٢٧ ، ص ١٥١ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٤٥ .

٢ . دروس في فقه الشيعة ، ج ١ ، ص ١٢٢ .

٣ . تعليقه على العروة (للسيد الخوئي) ، ج ١ ، ص ٢١ .

مضافاً إلى المناقشة في أصل الدعوى، فإن فقدان العدالة في جميع غير الإماميين من الطوائف الإسلامية، سيما غير المقصرين منهم ممنوع.

ثم إن سيرة العقلاء قائمة على جواز الرجوع إلى فقيه غير إمامي؛ إذا أفتى بمذهب أهل البيت، ولم يصل من الشارع ردع عن هذه السيرة، بل الإطلاقات الواردة في الباب مثل الراوي لحديثهم، والعارف بأحكامهم، ومثل أهل الذكر، تعمّ الفقيه غير الإمامي، بل قد جاء في النص: أن عنوان أهل الذكر شامل لغير المسلم أيضاً من علماء أهل الكتاب، فهو عنوان عام شامل لكل من له معرفة بالحق والدين والمذهب.

وما يدل على جواز الرجوع إلى فقيه غير إمامي إجماع الطائفة على العمل بالأحاديث الموثقة، والمقصود من الخبر الموثق في اصطلاحهم أن يكون الراوي له عادلاً غير إمامي، فإذا كان قوله حجة في حكاية الفاظهم عليه السلام فهو حجة في حكاية معاني الفاظهم؛ فإن العقل لا يرى ميزة في حكاية اللفظ دون المعنى، والعقلاء لا يرون فرقاً في حكاية اللفظ الشامل للحكم وبين حكاية نفس الحكم.

مضافاً إلى أن النقل بالمعنى في الأخبار الموثقة ليس بقليل، والشاهد موثقات عمّار الساباطي، فلا بأس بدعوى دخول النقل بالمعنى في معقد الإجماع.

العدالة

من الأوصاف التي قالوا باعتبارها في المفتي العدالة؛ فلا يجوز تقليد الفاسق.

وتحقيق البحث فيها أن الإطلاقات الواردة في الباب حاكمة بعدم اعتبار هذا الوصف في المفتي زائداً على الوثوق باجتهاده، وعلى الوثوق بقوله. وسيرة العقلاء حاكمة بعدم اعتبار وصف العدالة في أهل الخبرة والتخصّص.

نعم، المعتبر عند العقلاء الوثوق بخبروية الخبير، وبعدم تعمّده الكذب إذا أخبر عن رأيه. فالواجب هو الفحص عن مقيد للإطلاقات حتى يكون رادعاً عن تنفيذ السيرة في المقام، فنقول: المقيد: إمّا لفظي أو لبي.

أما المقيد اللفظي فهو عبارة عن العلل المنصوصة الواردة في باب الإرجاعات إلى

فقهاء الصحابة، كقول الإمام الصادق عليه السلام في الإرجاع إلى الثقفي: «فإنه سمع أبي، وكان عنده مرضياً وجيهاً»^١ وكقول الإمام العسكري عليه السلام في الإرجاع إلى العمري وابنه: «فإنهما الثقتان المأمونان»^٢ ومثلهما الوصف المذكور المصرح به في قول الإمام الرضا عليه السلام في الإرجاع إلى زكرياً بن آدم: «المأمون على الدين والدنيا»^٣.

وتقريب الاستدلال بها: أنّ المرضي عند الإمام والوجيه والثقة والمأمون على الدين والدنيا لا يكون إلا عدلاً، فهذا الوصف هو السبب للإرجاع، فالإرجاع يدور مداره.

ومن المقيّد اللفظي مفهوم الشرط لقوله عليه السلام: «أما من كان من العلماء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه»^٤.

ويشهد للمفهوم المنطوق الوارد في ذيله بلسان التعليل: «لأنّ الفسقة يتحمّلون عتاً فيحرّفونه بأسره لجهلهم، ويضعون الأشياء على غير وجهها؛ لقلّة معرفتهم، وآخرون يتعمّدون الكذب علينا»^٥.

فإن قلت: ظاهر قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلّدوه» وجوب التقليد عن الموصوف بتلك الصفات، فيفيد مفهومه نفي وجوب التقليد عن غير الموصوف بتلك الصفات، فلا يدلّ على المنع عن تقليده.

قلت: بل ظاهره جواز تقليده؛ لوقوع الجملة الشرطيّة عقيب النهي عن تقليد من ذكر قبلاً، فيفيد مفهومها عدم الجواز.

ثم إنّ بعضهم قد احتمل أن تكون آية «النبأ» مقيداً لفظياً للإطلاقات؛ بناء على شمول «النبأ» للفتوى.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٤، الباب ١١ من أبواب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى، ح ٢٣.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣٨، الباب ١١ أبواب صفات القاضي، ح ٤.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

٤. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٩١، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٠.

٥. الفصول في علم الأصول، ج ٢، ص ١٣٧ و١٣٨.

أقول : عدم شمول «النبأ» للفتوى غير مانع عن تقييد الإطلاقات بالآية ؛ فإنّ تحليل الأمر بالتبيين عن خبر الفاسق ، وهو الإصابة بالجهالة في فتوى الفاسق موجود أيضاً ، لكنّ الذي يصدنا عن القول به أنّ المفروض في البحث تحقّق التبيين ، وحصول الوثوق بفتوى الفاسق .

و ذكر صاحب الفصول مقيداً آخر هو :

إنّ الفاسق ظالم ؛ لقوله تعالى : ﴿و الفاسقون هم الظالمون﴾ ، والتعويل عليه في الفتوى ركون إليه وهو محرّم ؛ لقوله تعالى : ﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا﴾^١ .

أقول : يرد عليه بالنقض : بجواز التعويل على خبر الفاسق الذي حصل التبين عنه ، وبجواز التعويل على الخبر الضعيف الذي عمل به المشهور ، وبجواز التعويل على الخبر الموثق ؛ فإنّ الظلم الاعتقادي فوق الظلم الجوارحي ، وبجواز التعلّم عند الفاسق . وبالخلّ : أنّ ظاهر الركون منصرف عن الركون العلمي بشهادة النصوص الواردة ، كما أنّ المتبادر من الظلم هو الظلم الجوارحي . وتنزيل الفاسق منزلة الظالم في الآية الأولى ليس في جميع الآثار . فتبين أنّ ما تقدّم من الأدلّة يصلح لتقييد الإطلاقات ، وللمنع عن إجراء السيرة العقلائية في المقام .

وأما المقيد اللبّي : فقد ادّعي الإجماع على اشتراط وصف العدالة في المفتي . قال السيد في المستمسك :

إنّ جواز تقليد الفاسق المأمون خلاف المتسالم عليه بين الأصحاب ، وخلاف المرتكز في أذهان المشرّعة ، بل المرتكز عندهم قدح المعصية على نحو لا يجدي عندهم التوبة .^٢

أقول : تعبدية الإجماع محلّ نظر ؛ لاحتمال اعتماد الجمعين على ما ورد من المقيدات اللفظية ، وأما تسالم الأصحاب فلا حجّة له ما لم يصل إلى حدّ الإجماع ،

١ . هود (١١) الآية ١١٣ .

٢ . المستمسك ، ج ١ ، ص ٤٢ .

مع أنه قد ينشأ التسالم من الاحتياط بعدم الوثوق بمقدار البحث عن الأدلة .
وأما المرتكز في أذهان المشرّعة فلا عبرة به ؛ لاحتمال كونه ناشئاً من تسالم المفتين
فليس بوجه آخر ، على أنه قد يرتكز في أذهانهم ما ينشأ من الخلقيات ، وتشتبه عليهم
الخلقيات ، والعادات بسنن الشرع ، ويشهد لذلك ما ذكره من عدم إجداء التوبة والندم
عندهم ، مع كونه خلاف صريح للقرآن ، والضرورة من الدين .
وقال بعض الأساطين :

إن دعوى القطع بأن الشارع لا يرضى بان يكون زمام أمور الدين بيد من هو خارج عن
جادة الشرع بارتكابه المعاصي دعوى صحيحة ؛ فإن منصب الإفتاء منصب رفيع دون
منصب الإمامة ، فكيف يمكن ان يتصدّاه من هو في مقام التمرد والطغيان على الله؟^١

طهارة المولد

ومن الأوصاف التي قالوا باعتبارها في المفتي طهارة المولد .
قال السيد في المستمسك :

طهارة المولد داخلية في الإيمان ، بناء على كفر المتولّد من الزنى . وأما بناء على خلافه
فلا دليل على اعتبارها غير الاصل المحكوم ببناء العقلاء . نعم ، عن الروضة دعوى
الإجماع عليه فهو المعتمد .^٢

أقول : لم أعر على القول بالكفر الظاهري للمتولّد من الزنى ، بل وعلى ما يدلّ
على ذلك من النصّ ، وعلى فرض تسليم ثبوته فهي داخلية في اعتبار الإسلام لا الإيمان .
وأما الإجماع فثبوته محلّ تأمل ؛ لعدم العلم بكون المسألة مبحوثاً عنها عند القدماء .
وقال بعض الأساطين :

إن الصحيح في الاستدلال على اشتراط طهارة المولد في المفتي فحوى ما دلّ على
اعتبارها في إمام الجماعة ، وعلى عدم قبول شهادة ولد الزنى ؛ فإن منصب الإفتاء أهمّ

١ . دروس في فقه الشيعة ، ج ١ ، ص ١٢٤ .

٢ . المستمسك ، ج ١ ، ص ٤٥ .

من الإمامة للجماعة وشهادة الشاهد.^١

أقول: يلزم من هذا الكلام أن لا يكون المفتي أغلف ولا محدوداً؛ لاشتراطهما في إمام الجماعة. وأن يكون أصبح وجهاً من المفتين عند تعددهم ومساواتهم في الفضل واختلافهم في الفتيا.

فالتحقيق: أن قياس من يكون رايه قدوة إلى من تكون صلاته قدوة قياس مع الفارق، والحكم بالأولوية ممنوع؛ للفرق الواضح بين الفعل العبادي الخارجي وبين الفعل القلبي غير العبادي.

نعم، لو قام دليل شرعي على اتحاد المفتي، وإمام الجماعة في الأوصاف لكان لما ذكره دام ظلّه وجه.

وأمّا فحوى اعتبار طيب المولد في الشاهد فلازمها اعتباره في الراوي؛ فإنّه يخبر عن كلام الإمام، ولازمها عدم حجّة قول المفتي في غير ما قطع به؛ إذا المعتبر في الشاهد هو الشهادة عن علم، ولا تسمع شهادته فيما ظنّ به.

والتحقيق: أن إسراء أحكام باب القضاء إلى باب الإفتاء محتاج إلى دليل من الشرع؛ لاحتمال احتياج باب القضاء إلى قيود، واعتبارات أكثر، كما مرّ. والذي يهون الخطب عدم وجود ثمرة عملية لهذا البحث؛ لإجراء أصالة الصحة في نكاح والديه؛ وعدم إمكان حصول العلم عادة بصدور الزنى منهما.

عدم الإقبال على الدنيا

قال السيّد في العروة: «و من أوصاف المفتي أن لا يكون مقبلاً على الدنيا، وطالبا لها، ومكبّاً عليها، ومجدداً في تحصيلها»^٢. احتجّ لذلك بقوله عليه السلام: «من كان من العلماء صائناً لنفسه»^٣ الحديث.

١. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ١٣٢.

٢. العروة الوثقى، ج ١، ص ١٠ المسألة ٢٢.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٩١، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٠.

اقول: لعلّ محطّ نظره (قده) في الاحتجاج قوله ﷺ: «مخالفاً لهواه» وإلا فبقيّة الجمل أجنبيّة عن مدّعاها.

و يرد عليه: أنّ الجملات الأربع في الخبر بمعنى واحد، وكلّ واحدة من اللاحقة مفسّرة للسابقة؛ لكونها عطفاً تفسيريّاً لها، مع أنّ الإقبال على الدنيا يجتمع مع الاجتناب عن المحرّم الذي هو المخالفة للهوى، فالرواية لاتدلّ على أكثر من اعتبار العدالة.

الضبط

و من الاوصاف التي ذكرت في الفصول: «ان يكون المفتي ضابطاً، فلا عبرة بفتوى من يكثر السهو عليه، إلا مع الأمن منه فيما يرجع إليه» قال: «و وجهه واضح تماماً مرّ في خبر الواحد»^١.

وجعل (قده) في ذلك الباب الضبط وصفاً سادساً للراوي، وقال: إنّ من لا ضبط له لا وثوق بخبره؛ لاحتمال الزيادة في روايته، والنقصان؛ والتغيير احتمالاً مساوياً لعدمها أو قرياً منه، فلا يبقى تعويل على خبره^٢.

اقول: إن أراد من الضبط ما يتوقّف عليه الاجتهاد والوثوق بقوله فذلك ممّا لا ريب فيه، لكنّ الكلام ليس فيما يتوقّف عليه الاجتهاد، وإلا يجب أن يعتبر في المفتي الفهم ونحوه. فالبحث عن الاوصاف المعتبرة في المفتي إنّما يكون بعد الفراغ من صحّة اجتهاده ومن الوثوق بقوله.

وإن أراد من الضبط زائداً على ما يتوقّف عليه الاجتهاد، كما هو ظاهر سرده في اوصاف المفتي فما ادّعاها من الدليل غير دالّ. والإطلاقات والسيره حاكمة بعدم اعتباره.

الاجتهاد المطلق

و من الاوصاف التي صرّحوا باعتبارها في المفتي كونه مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز

تقليد المتجزئ في الاجتهاد، لكنك قد عرفت عند البحث عن الاجتهاد جواز التقليد عن المتجزئ؛ فإن إطلاقات الباب شاملة له، والسيرة العقلية حاکمة بجواز تقليده. وزيديك هنا دليلاً وهو مفهوم ما دلّ على عدم جواز الفتوى بغير علم، ومفهوم ما دلّ على عدم جواز الفتوى بالرأي، أو بالقياس، أو بالاستحسان؛ فإن هذه المفهومات حاکمة بجواز الفتوى عن علم، وجواز الفتوى بغير الرأي، والقياس، والاستحسان. وهو الذي لا يخرج عن نطاق الكتاب والسنة، ومن المعلوم أنّ فتوى عن العلم، وغير خارج عن نطاق الكتاب والسنة جائزة بحكم هذه المفاهيم. ولا يخفى أنّ جواز الإفتاء ملازم لجواز الاستفتاء.

هذا كله بناء على القول بتحقيق الإطلاق كما هو التحقيق، وإلا بناء على القول بعدمه فاستفادة الجواز منها صعب. اللهم إلا أن يقال بأنّها تدلّ على إمضاء سيرتهم الشرعية في اجتهاداتهم من الكتاب والسنة، والردع عن سيرتهم في اجتهاداتهم بالرأي، أو بالقياس، أو بالاستحسان.

طروء النسيان على المفتي

إذا طرأ النسيان على المفتي لكبر أو مرض فهل يجوز تقليده أم لا؟ أم هل يجوز البقاء على تقليده؟ السيرة العقلية حاکمة بجواز التقليد عنه مطلقاً، سواء أكان التقليد عنه ابتدائياً أم بقائياً، كما أنّ الاستصحاب حاكم بذلك أيضاً.

وقال بعض الأساطين بـ:

عدم الجواز؛ لظهور الأدلة اللفظية في أنّ المرجع هو الفقيه لارايه، ولا يصدق الفقيه والعالم على الناسي؛ فلا اعتبار برأيه السابق قبل طروء النسيان عليه^١.

أقول أولاً: هذا الكلام مناف لقوله بجواز البقاء على تقليد الميت وجوبه.

وثانياً: أنّ ظهور الأدلة في كون المرجع هو الفقيه لارايه لا يوجب ظهورها في

كون الفقيه حائزاً لجميع شرائط الإفتاء عند عمل المستفتي بفتواه؛ وإلا يجب أن يصدق على العامل بفتواه حال طروء النسيان عليه أنه رجع إلى عامي، وفساده واضح .
وثالثاً: أن الظاهر من الإرجاع إلى الفقيه هو الإرجاع إلى فقهه وأخذ رأيه، لا الإرجاع إلى شخصه الموصوف بالفقاهة .

وبيان ذلك: أن الظهور العرفي للمشتقات على نحوين:
فقد يطلق المشتق ويقصد منه تعريف الموصوف، فيكون له ظهور في التلبس في الحال كقولك: «أرسل حكيماً، أو جاءني طبيب، أو يزورك عالم» .
وقد يطلق ويقصد منه تعريف نفس الصفة، وإنما جيء بالمشتق؛ لقيام الوصف به، كقولك: «أتبع حكيماً، أو ارجع إلى طبيب، أو اقتد بعالم» فيكون له ظهور في التلبس في الجملة، ويتناول الظهور لمن انقضى عنه البدء؛ إذ المقصود في مثل هذا الإطلاق اتباع حكمة الحكيم، والرجوع إلى طبّ الطبيب، والافتداء بعلم العالم .
فإذا أتبع حكيماً طراً عليه الجنون حال الاتباع يصدق عليه أنه أتبع حكيماً، أو إذا عمل بإرشاد طبيب حال نسيانه الطبّ، يصدق عليه أنه رجع إلى الطبيب، وكذلك الحال في صدق الاقتداء بعالم عند نسيانه علمه .

تقليد الميت

ومن الأوصاف التي اشتهر اشتراطها بين الشيعة الإمامية في المفتي الحياة، فلا يجوز تقليد الميت عند التمكّن من تقليد الحيّ، وإلا فلا إشكال في جواز تقليده. قد صرّح بذلك صاحب الفصول. إنّ الثمرة العملية لهذا البحث تختصّ بصورة اختلاف الحيّ والميت في الفتوى. وإنّما تكون في المسائل التي تقع محلاً لابتلاء العامّي بها في مقام العمل حتّى يكون العمل صحيحاً على قول احدهما، وفساداً على قول الآخر، ولا فرق في ذلك أيعرّف التقليد بنفس العمل بقول الغير، أو يعرّف بالالتزام في العمل على قول الغير؟

نعم، تترتب الثمرة لهذا النزاع عند موافقة الحيّ والميت في الفتوى؛ بناء على تعريف التقليد بالالتزام؛ لأنّ صحّة العمل على هذا القول موقوف على الالتزام الصحيح، وهو موقوف على حجّية رأي الميت. ويمكن أن يجرى عليه حكم من عمل بلا تقليد واجتهاد إن كان عمله موافقاً لقول من يجوز تقليده من الأحياء.

وأما بناء على كون التقليد هو العمل فلا ثمره عملية للبحث عن الجواز وعدمه؛ لكون العمل صحيحاً حتّى على القول بعدم جواز تقليد الميت، فإنّ المفروض أنّ عمله مطابق لرأي الحيّ. ويشمر النزاع حينئذ في حجّية رأي الميت من حيث جواز البناء عليه حتّى لا يكون تشريعاً محرّماً.

وإذا قيل بعدم حجّية قول الميت فلا يجوز الالتزام به، فيكون تشريعاً محرّماً، لكنّ

ذلك أمر اجنبي عن مقام العمل الذي هو محلّ البحث . وكيف كان فقد استدلّ على اعتبار الحياة في المفتي وعلى عدم جواز تقليد الميِّت ابتداءً بأمور:

أولها: الإجماع

قد حكى عن المحقّق الثاني - في شرح الألفية - أنّه: «لا يجوز الأخذ عن الميِّت مع وجود الحي بلا خلاف بين الإمامية»^١.

و حكى مثل هذه الدعوى عن الشهيد الثاني - في المسالك - لكنّي لم أجد فيه بالرغم من الفحص عن مظانّه .

وقال صاحب المعالم:

يظهر اتّفاق العلماء على المنع من الرجوع إلى فتوى الميِّت مع وجود المجتهد الحي،

بل قد حكى الإجماع فيه صريحاً بعض الأصحاب^٢.

و حكى عن الفوائد للبهباني: «أنهم اجمعوا على أنّ الفقيه لو مات لا يكون قوله

حجّة»^٣.

وقد اشتهر بين أصحابنا المتأخّرين والمعاصرين تحقّق الإجماع على عدم جواز التقليد الابتدائي عن الميِّت، بل كاد أن يكون ذلك أمراً قطعياً بينهم، بحيث يكون هو المعتمد عند بعضهم؛ للقول بعدم الجواز، أو هو المانع عند آخر؛ للقول بالجواز.

أقول: ظاهر الإضراب في كلام صاحب المعالم وجود الفرق بين إجماع الأصحاب وبين اتّفاقهم، فالإجماع يكون دليلاً تعبدياً يجب متابعته، لكنّ الاتّفاق ليس من الأدلّة، فلا بأس بمخالفته عند مساعدة الدليل، فإنّ المجتهد لا يجوز له التقليد عن غيره.

١ . مقاصد العليّة، ص ٢٨ و ٢٩ والهامش .

٢ . معالم الدين في الأصول، ص ٢٤٢ .

٣ . ملاحظات الفريد على فوائده الوحيد، ص ٣٦٠ . حكاه عنه العلامة الأنصاري في: مجموعة رسائل،

ولا يخفى أنه قد يقع الالتباس بين الإجماع والاتفاق، فلا تغفل.

نظرة إلى الإجماع

إنّ المسألة الإجماعية يجب أن تكون محلاً للبحث بين الأصحاب، ومورداً لأنظارهم، وإلا فلا يمكن تحقّق الإجماع فيها.

فإذا لم تكن مسألة مبحثاً عنها بين القوم فلا سبيل إلى تحصيل الإجماع فيها. ولعلّ البحث عن تقليد الميت من هذا القبيل، فكيف تصحّ دعوى الإجماع فيها.

وإذا أحببت أن يظهر لك صدق هذا الكلام فعليك بالفحص عن البحث عن هذه المسألة في كتب القوم؛ فإنّي لم أجد منها عيناً أو أثراً في كتب قدماء الأصحاب. وإن كان البحث عن أصل مسألة التقليد وعن فروعها موجوداً لديهم.

هذا شيخ الطائفة (قده) قد تعرّض في كتاب العدة لهذه المسألة، وصرّح باعتبار أوصاف في المفتي، لكنّه لم يعدّ منها الحياة.^١

وهذا علم الهدى (قده) في كتاب الذريعة قد عقد فصلاً في صفة المفتي والمستفتي، ولم يذكر الحياة في الأوصاف المعتبرة في المفتي.

وهذان الكتابان أقدم الكتب في هذا الفنّ، ولعلّ للعدة تقدماً زمانياً على الذريعة، كما يظهر من كلام الشيخ في المقدمة.

وهذا ابن زهرة (قده) مع كثرة اشتهاره بدعوى الإجماعات في المسائل قد تعرّض للبحث عن أحكام المفتي والمستفتي في كتاب الغنية، وقد ادّعى الإجماع على عدم جواز التقليد عن غير الإمامي^٢، لكنّه لم يجعل الحياة شرطاً للمفتي، بل لم يتعرّض لذلك أصلاً.

١ . العدة، ص ٢٩٢، صفات المفتي، الطبعة القديمة.

٢ . الذريعة، ج ٢، ص ٧٩٦.

٣ . غنية النزوع، ضمن الجوامع الفقهية، ص ٤٨٥.

و هذا المحقّق (قده) في المعارج^١ مع بحثه عن مسألة التقليد، و شرائط المفتي لم يجعل منها الحياة، بل لم يتعرّض لذكرها أصلاً.

و هذا العلامة (قده) في المبادئ^٢ قد أتى على بحث التقليد، ولكنّه لم يتعرّض لاعتبار صفة الحياة في المفتي.

إنّ احتمال غفلة هؤلاء الأعاظم عن ذكر حكم إجماعي لمسألة مبتلى بها بين الناس بعيد جداً، سيّما مع اتفاق أهل السنّة على الجواز، مع عملهم المستمرّ على ذلك. و من ذلك يحصل الوثوق بأنّ عدم تعرّض هؤلاء لمذهب إجماعي للإمامية لم يكن عن غفلة منهم.

و أمّا احتمال عدم تعرّضهم لهذا الحكم من جهة كون عدم الجواز مقطوعاً لديهم مندفع بمثله، و هو احتمال كون الجواز مقطوعاً بينهم، مع أنّ سيرتهم في الأبحاث العلميّة هو التعرّض للمسائل الإجماعيّة أيضاً، سيّما إذا كانت الإمامية تفترق عن غيرهم في المذهب.

و بما يوهن دعوى الإجماع على عدم جواز تقليد الميِّت سيّما الابتدائي منه أنّ السيد المرتضى لم يذكره في الانتصار^٣، ولم يجعله في زمرة ما انفردت به الإمامية.

أضف إلى ذلك: أنّ السيّد (قده) قد أفتى في أجوبة المسائل الميافارقيات بجواز العمل بكتابي ابن بابويه والحلي و رجّح العمل بهما على العمل بكتاب الشلمغاني.

و يظهر من السؤال عنه (قده) أنّ العمل بهذه الكتب كان أمراً متداولاً بين الطائفة في ذلك العصر، و الحال أنّ جميع أفراد الطائفة في ذلك العصر لم يكونوا مجتهدين بشهادة نفس هذه الأسئلة، و أمثالها التي كانت تأتي لفقهاء ذلك العصر.

مضافاً إلى أنّ تلك الكتب، سيّما كتاب الشلمغاني لم تكن مختصّة بنقل الروايات

١. المعارج، ص ٢٠٠.

٢. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٦، البحث الخامس.

٣. الانتصار، ص ٢٣٦، مسائل القضاء والشهادات.

فقط، بل كانت مشتملة على الآراء والروايات معاً. ويشهد لذلك كلام الشيخ حسين ابن روح (قده) حول كتاب الشلمغاني جواباً عما سئل عنه حول كتبه بعدما ذم، وخرجت فيه اللعنة.

ف قيل للشيخ: كيف نعمل بكتبه وبيوتنا منها ملأى؟ فقال (قده): أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي عليه السلام، وقد سئل عن كتب بني فضال، فقالوا: كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا منها ملأى؟ فقال عليه السلام: «خذوا بما رووا وذرُوا ما روا». ^١

ثم إنَّ العمل بالروايات المروية في تلك الكتب كان تقليداً عن مؤلفيها؛ فإنه من المظنون أنَّ القوم كانوا يعملون بتلك الروايات من غير فحص عن صحَّة سندها، وعن معارض لدلالاتها، وعن مخصَّص لعموماتها، ومقيّد لإطلاقاتها؛ فإنَّ السائلين لأمثال هذه المسائل لم يكونوا جميعاً أهلاً لهذه الأبحاث، أو يكونوا ناصبين انفسهم للاجتهاد.

و كما يوهن دعوى الاجماع أنَّ حجَّيته عندنا - معاصر الإمامية - من باب كونه كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام الذي قد خفي علينا أصله، وظهر علينا لازمه، وهو أتباع الفرقة الناجية له، وعملهم به، واتفاقهم عليه، فقوامه بأمرين: كون المسألة مبحوثاً عنها بين قدماء الأصحاب، وهم الذين ينتهي عصرهم بزمان الشيخ المفيد (قده)، واتفاقهم على قول واحد غير معلوم لدينا مستند ذلك القول.

ثم إنَّ خفاء رأي المعصوم عليه السلام في بعض المسائل الفقهية ممكن، لكن خفاؤه ونهيه عليه السلام عن تقليد الميت غير ممكن بحسب العادة، فإنَّ القول بالجواز كان محل اتفاق لغير الإمامية، بل كان عليه العمل عندهم سابقاً ولاحقاً بمرأى من المعصوم عليه السلام ومسمع منه ومن أصحابه.

فإذا فرض صدور نهْي عنه عليه السلام في هذا الباب فكيف يمكن اختلافه مع كثرة

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٢، الباب ٨ من أبواب وجوب العمل بأحاديث النبي، ح ٧٩ و ١٤٢، الباب ١١ من أبواب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى، ح ١٣.

الداوعي على نقله من جهة كثرة الابتلاء به، وقد نقل نهيه عليه السلام عن العمل بالقياس وبالرأي، بل تواتر نقله، كما نقل نهيه عليه السلام عن تقليد العلماء السوء الذي كان عليه العمل عند غير الإمامية.

ثم إنه لم يكن هناك داع لإخفاء أصحابه عليهم السلام نهيه عن تقليد الميت، وإن الخبير يعلم أنه لم ينقل من أحد من فضلاء الأصحاب بحث في هذه المسألة المبتلى بها المشهور حكمها بين غيرهم مع أحد من العلماء القائلين بالجواز، كما نقل -كثيراً- بحوثهم مع غيرهم في المذاهب التي كانوا مختلفين فيها في القول.

ثم لو كان عدم جواز تقليد الميت ثابتاً لديهم كيف لم يشر إليه هؤلاء الأكابر في كتبهم المعدة للبحث عن أحكام التقليد؟ وكيف لم يصرحوا بإجماع الإمامية على عدم جواز تقليد الميت؟ وكيف لم ينسب هذا القول في كتب غير الإمامية القدماء إلى الإمامية؟

وَمَا ذَكَرْنَا ظَهَرَ عَدَمُ ثَبُوتِ اتِّفَاقٍ -أَيْضاً- بَيْنَ قَدَمَاءِ الْأَصْحَابِ عَلَى الْجَوَازِ، وَالْمُظَنُّونَ أَنَّ الْبَحْثَ عَنِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ قَدْ حَدَثَ بَيْنَ الْإِمَامِيَّةِ بَعْدَ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ (قَدَهُ) وَطَبَقَتِهِ وَتَلَامِذَتِهِ، وَإِنَّ غَدَمَ عَثُورِ الْمَتَأَخِّرِينَ عَلَى الْفِتْوَى بِالْجَوَازِ مِنْ سَابِقِهِمْ صَارَ سَبَباً لَزَعْمِهِمُ الْإِجْمَاعَ فِي الْمَسْأَلَةِ.

ثم إنه على فرض تسليم تحقق الإجماع في المقام فالمتيقن منه عدم اعتبار قول الميت من حيث إمكان تحقق إجماع على خلافه، بخلاف المجتهد الحي، فإنه إذا كان مخالفاً مع معاصريه في مسألة فلا يمكن تحقق الإجماع على خلافه في تلك المسألة. والشاهد على ذلك كلام العلامة (قده) في المبادئ حيث قال:

«لا قول للميت، فإن الإجماع لا ينعقد مع خلافه حياً و ينعقد بعد موته»^١.

وذلك مما لا شك فيه، ولا شبهة تعتريه، ولا يبعد أن الإجماع القائم على عدم اعتبار قول الميت من هذه الجهة صار سبباً لتوهم إطلاق في معقد الإجماع.

المجوزون لتقليد الميت

قال صاحب الفصول:

المعروف بين الأصحاب اشتراط الحياة في المفتي، فلا يجوز تقليد الميت، مع إمكان الرجوع إلى الحي خلافاً لما قد أجاز الرجوع إليه.^١
وقد صرح صاحب الكفاية: «أنّ عدم الاشتراط خيرة الأخباريين، وبعض المجتهدين من أصحابنا»^٢.
ولعل مراده من بعض مجتهدي الأصحاب هو المحقق القمي، (قده)، فإنه قائل بالجواز؛ لصحة دليل الانسداد عنده؛ وقوله بحجية الظن المطلق؛ فإنه حجة عنده سواء أحصل من قول مجتهد حي، أو قول مجتهد ميت.

ثم إنه قد تنظر بعض في نسبة القول بالجواز إلى الأخباريين، فقال:

إنّ تجويزهم ذلك مبني على تخيلهم بأنّ الإفتاء هو نقل الرواية بالمعنى، ولا يشترط في جواز العمل بالرواية حياة الراوي.^٣

قال:

وهو فاسد؛ لظهور الفرق بين الإفتاء، ونقل الحديث بالمعنى، فإنّ الإفتاء هو الإخبار عن الحكم من مقدمات نظرية، وهذا المعنى يمنع الاخباري عن العمل به حال حياة المفتي، بخلافه ليس في محلّ الكلام وإنما هو في أصل التقليد.^٤

تأسيس الأصل

قال صاحب الكفاية تبعاً لصاحب الفصول: «إنّ الأصل يقتضي عدم جواز تقليد

١ . الفصول في علم الأصول، ج ٢، ص ١٣٨.

٢ . كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٤١.

٣ و٤ . انظر: الفصول في علم الأصول، ج ٢، ص ١٤١.

الميِّت ابتداء^١

أقول: الأصل هنا ما يركز إليه عدم الدليل على حكم لمسألة، وقد مرّ البحث عن مقتضى الأصل في صدر البحث عن أوصاف المفتي.

ويمكن أن يكون مرادهما من الأصل هو حكم العقل بعدم براءة الذمّة عن الاشتغال بالتكليف المعلوم بعد العمل بقول المفتي الميِّت، فهو أصل عقلي.

ويمكن أن يكون مرادهما استصحاب بقاء الاشتغال بالتكليف بعد العمل بقول الميِّت، فهو أصل شرعي.

ويمكن تقرير الأصل بما اشتهر بينهم، وهو الحكم بعدم حجّية كلّ أمانة شكّ في حجّيتها.

ونقصد من الحكم بعدم الحجّية عدم ترتيب آثار التنجيز والتعذير على تلك الأمانة. ولعلّ هذا التقرير أقرب إلى كلام صاحب الكفاية؛ بناء على حمل الجواز في كلامه على الجواز الوضعي وهو المساق للحجّية.

لكن يرد على هذا التقرير بأنّ الحكم بعدم الحجّية عند الشكّ فيها مخصوص بالصورة التي لم تكن تلك الأمانة مسبوقه بالحجّية، وإلا كان مجرى الأصل هو الحجّية، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ولا يخفى أنّ هذا يرد على التقريرين السابقين أيضاً، فهو وارد على الأصل العقلي، وحاكم على الأصل الشرعي.

ومما ذكرنا ظهر الإشكال في تقرير آخر للأصل وهو أصالة عدم جعل الشارع قول الميِّت حجّة؛ فإنّه محكوم بأصل شخصي، وهو استصحاب بقاء حجّية قوله إلى بعد وفاته.

و للمدقّق الإصفهاني اختيار في تقرير الأصل، فقال:

إنّ العقل مع الدوران بين الاستناد إلى الحي والاستناد إلى الميِّت لا يقتضي إلا بالاستناد إلى

الحي؛ لليقين معه ببراءة الذمة دون الاستناد إلى الميت، فلا محالة يتعين تقليد الحي.^١ وفيه أن الاستصحاب حاكم بجواز الاستناد إلى الميت أيضاً، فلا يدور الأمر بين الاستناد إلى الميت وإلى الحي، فإن حكم العقل بتعيين الاستناد إلى الحي من جهة حصول اليقين معه ببراءة الذمة مختص بمورد لم يكن للشارع إرشاد إلى كفاية الاستناد إلى الميت كما في المقام، فإن اليقين بالبراءة بالاستناد إليه حاصل بسبب حكم الشارع بالاستصحاب.

وقرر الأصل في المستمسك بما يقرب من ذلك وهو:

إن العقل عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير حاكم بالاحتياط بالرجوع إلى معلوم الحجية، وهو قول الحي، فإن جواز الرجوع إلى الميت غير معلوم.^٢ وفيه أولاً: أنه لا يدور الأمر بين التعيين والتخيير بعد ثبوت حجية قول الميت بالاستصحاب، فاحتمال التعيين مندفع به؛ لأن قول الميت أيضاً معلوم الحجية. وثانياً: أن الحكم بالاحتياط بالرجوع إلى معلوم الحجية في باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير إنما هو فيما إذا كان التخيير المحتمل من قبيل التخيير الشرعي بأن يكون محتمل التخيير بحسب الطبيعة مابيناً لمحتمل التعيين؛ لرجوع الشك حينئذ إلى اتحاد المتباينين في الأثر، كما لو شك في حجية الشهرة عدلاً لخبر الثقة. وأما لو كان من قبيل التخيير العقلي بأن يكون الأمران مصداقين لطبيعة واحدة فيكون التخيير في محله؛ لرجوع الشك فيه إلى اعتبار أمر زائد على الطبيعة وهو مرفوع بأصالة البراءة، ومحل البحث من قبيل الثاني؛ لأن الشك في كون الميت عدلاً للحي ينشأ من الشك في اشتراط الحياة للمفتي.

وبعبارة أخرى: إن الشك في حجية قول الميت مسبب عن الشك في اشتراط الحياة في المفتي عند الشارع، وحكم الشارع بعدم اشتراطها موجب لارتفاع الشك في الحجية،

١. نهاية الدراية، ج ٦، ص ٤١٥.

٢. المستمسك، ج ١، ص ٢٢.

فتقرر أن الأصل الأولي في هذا الباب هو أصل شخصي حاكم بجواز تقليد الميت .

نظرة إلى أدلة التقليد

إن المعاصرين ومن قارب عصرنا- بعد تأسيس أصالة عدم الجواز في المسألة -
ادّعوا: عدم دلالة أدلة أصل التقليد على جواز تقليد الميت .

أما الآيتان الكريمتان فقد قال صاحب الفصول بـ:

عدم صحة الاستدلال بهما؛ لأن آية السؤال ظاهرة في الأحياء من أهل الذكر بقريئة
الامر بالسؤال، ومثلها آية الحذر، فإن المفهوم منها وجوب حذر الفرقة عند الإنذار لهم،
وذلك لا يكون إلا حال حياة المنذرين^١ .

أقول: الإنصاف عدم صحة هذا الكلام؛ لأن الظاهر من آية السؤال- والله أعلم-
هو الأمر برجوع الجاهل إلى العالم؛ فإن السؤال لا موضوعية له، بل الأمر به؛ لكونه
من طرق رفع الجهل وتحصيل العلم، وأن رفع الجهل كما يحصل بالسؤال من العالم
وسماع الجواب عنه، كذلك يحصل بسماع حكاية جواب العالم من الراوي عنه،
وكذلك يحصل بقراءة كتابه العالم، فكل ذلك من مصاديق الرجوع إلى العالم، فإن
العقل بل والعرف لا يفرقان في الصورتين الأخيرتين بين كون العالم حياً أو ميتاً .
و هل يستباح القول بأن الآية الكريمة لا تتناول صورة السؤال عن عالم توفي عقيب
جوابه بلا فصل؟!

و أما آية الإنذار فنقول: إن الظاهر منها- والله أعلم- كون الإنذار مقدمة سببية
للحذر، وحصول الحذر كما يمكن بسماع الإنذار من نفس المتفقه في الدين، كذلك
يمكن بالسماع ممن يحكي إنذاره، أو بقراءة إنذاره المكتوب؛ فإن الإنذار كما يمكن
بالخطاب والمشافهة، كذلك يمكن بالرسالة والكتاب، فالنبي الكريم ﷺ كما يكون
منذراً في حياته، فهو ﷺ منذر في مماته بحكاية إنذاره ممن روى عنه ﷺ الإنذار،

فهو عليه السلام منذر ما بقي الليل والنهار .

و إليك قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ^١ .

ثم إنَّ الحذر إذا حصل بعد فصل زمان بعيد من الإنذار فهل يستباح لك القول بأنَّه لم يحصل من الإنذار؟ فلا دلالة في الآية الكريمة على وجوب الحذر مقارنة لزمان الإنذار ، أو كونه واقعاً في زمان حياة المنذر ، بل الإطلاق حاكم بعدمه .

و أورد صاحب الكفاية على الاستدلال بالآيتين لجواز تقليد الميت بعدم إطلاق لهما على تقدير الدلالة ؛ لكونهما مسوقين لبيان أصل التشريع .

أقول : قد عرفت في البحث عن أصل التقليد صحّة دلالة الآيتين على جواز التقليد . نعم ، دعوى الإطلاق لكلّ منهما لا تخلو من إشكال .

و إن كان إطلاق مفهوم الحذر بالنسبة إلى وقوع الحذر مقارنة للإنذار ، أو متأخراً عنه لا يمكن إنكاره ،

كما لا سبيل إلى إنكار شمول مفهوم الإنذار للشفاهي منه والكتبي ، ولا سبيل إلى إنكار شمول مفهوم الحذر للحذر الحاصل من الإنذار الكتبي .

و قد مرَّ بأنَّ القول بعدم شمول الآية لصورة وقوع الإنذار في حياة المنذر ، وحصول الحذر بعد وفاته خلاف الإنصاف ، ومثله الكلام في آية السؤال . هذا تمام الكلام في دلالة الآيات .

و أمّا البحث عن دلالة أخبار الباب فقد أورد في الكفاية على الاحتجاج بالإطلاقات الواردة فيها لجواز تقليد الميت :

بأنَّها واردة في مقام أصل التشريع ، فلا ينقذ لها الإطلاق حتّى يعمّ الميت ، مع إمكان

دعوى الانسباق إلى حال الحياة فيها .^٢

أقول : أمّا قوله عليه السلام : « من كان من العلماء صائناً لنفسه ، حافظاً لدينه » - الحديث -

١ . الرعد (١٣) الآية ٧ .

٢ . كفاية الأصول ، ج ٢ ، ص ٤٤٥ .

فليس في مقام اصل تشريع التقليد، بل الظاهر أنه في مقام تعيين المرجع المفتي .
وعليك بالنظر إلى ما قبل هذا القول من الحديث حتى يتبين لك صدق كلامنا .

و مثل ذلك الإرجاعات الخاصة إلى فضلاء صحابتهم، فإنها ليس بورادة في مقام
اصل تشريع التقليد، سيما ما ورد منها جواباً للسؤال عن معرفة المرجع .

و أما دعوى انسباق دلالة الاخبار إلى حال الحياة فقد قرره بعض الأساطين :

بأنّ عنوان الفقيه، وراوي الحديث، والناظر في الحلال والحرام الوارد في الروايات
الأمرة بالرجوع إلى هؤلاء لا يصدق على الميت؛ لأنّ ظاهرها تحقّق هذه العناوين حال
الاخذ والرجوع لاقبلهما، كما هو قضية كلّ عنوان أخذ موضوعاً للحكم مشتقاً كان
ام غير مشتقّ؟

فظاهر قول القائل: «لا تصلّ خلف الفاسق، أو لا تشرب الخمر» هو عدم جواز الصلاة
خلف من هو فاسق فعلاً لا من كان فاسقاً، وحرمة شرب ما هو خمر حين الشرب،
لأما كان خمرأ سابقاً^١.

أقول: إنّ ظهور أوصاف العنوانية في زمان الحال ممّا لا يمكن إنكاره فقد اخترنا في
صناعة المنطق أنّ الحقّ مع الشيخ ابن سينا حيث قال: «إنّ عقد الوضع في القضايا إنّما
يكون بالفعل لا بالإمكان»^٢ كما قال به الفيلسوف أبو نصر الفارابي .

ولكن هناك فرق بين الأوصاف العنوانية التي تكون لها موضوعية للحكم كالفاسق
والخمر، وبين الأوصاف العنوانية التي أخذت طريقاً إلى معنى آخر كالفقيه والراوي
والناظر عند الأمر بالرجوع إليهم، فإنّ المراد من الإرجاع إلى من كان موصوفاً بهذه
الصفات هو الرجوع إلى إرشاده ورايه، لا الرجوع إلى نفسه وشخصه . إنّ العمل
برسالة فقيه أو بفتوى مفت رجوع إلى ذلك الفقيه والمفتي وإن لم يكن الفقيه مشاهداً
حين العمل بفتواه .

١ . دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٤٣ .

٢ . حاشية ملا عبدالله في المنطق، ص ١٠٤ .

فالمقصود من ظهور هذه العناوين في الحال هو أن يكون المرجع عند إصدار الفتوى واستنباط الرأي موصوفاً بتلك الأوصاف العنوانية بالفعل، كما أن المراد من الفتوى الفعلية هي التي لم يرجع عنها المفتي ولم يتبدل نظره فيها.

ثم إن بعض المدققين من المعاصرين قرّر انصراف الأخبار إلى الأحياء بتقرير آخر وهو: إن أدلة وجوب الرجوع إلى العلماء مثل قوله عليه السلام: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ» الخ، وقوله عليه السلام في المقبولة: «فإني قد جعلته حاكماً»^١. منصرف إلى الأحياء؛ لأن الأموات عند العرف بمنزلة المعدومين.^٢

أقول: كون الأموات عند العرف بمنزلة المعدومين من كل جهة وحيثية ممنوع، فالعلماء الأموات من حيث البحث عن أنظارهم، ومن حيث الرجوع إلى آرائهم موجودون عند العرف، كالأحياء منهم.

والحكماء الميتون من حيث الاستدلال بأقوالهم، ومن حيث الإرشاد بقصصهم موجودون عند العرف، كالأحياء منهم.

والشعراء الأموات من حيث نقل أشعارهم موجودون عند العرف كالأحياء. فإذا قيل: كذا قال الأطباء، أو الفقهاء يشمل الأموات منهم يقيناً، ولا تجب انصرافاً في هذا الكلام إلى الأحياء.

ومثل ذلك إذا قيل: هذا رأي طبيب، أو شعر شاعر، أو نظر خبير، أو فتوى فقيه، وقصد منه الميت فهل ترى يحكم العرف بكذب القائل؟ كلا.

فإذا قال الأستاذ لتلاميذه: احفظوا شعر شاعر مجيد، أو قرأوا كتاب كاتب بارع، أو اتوني برأي متخصص خبير، فحفظ التلاميذ شعر شاعر ميت، أو قرأوا كتاب كاتب لاهي، أو اتوه برأي من خبير ماض فهل الأستاذ يرى أن التلامذة لم يطيعوا أمره؟! كلا.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣٨، الباب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ١.

٢. انظر: دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٤٤.

فإذا رجع العامي في مسألة إلى رسالة مفت ميت حتى يعلم الحكم فيها فهل يرى العرف أنه لم يرجع إلى أهل الذكر أو إلى الفقيه؟ كلا. فالانصراف في أمثال هذه الأوصاف إلى الأحياء ممنوع، وإذا توهم الانصراف فهو بدوي يزول بأدنى تأمل.

نعم قوله عليه السلام: «فإني قد جعلته حاكماً» منصرف إلى الحي من جهة القرينة وهي القضاة والحكومة بين المتخاصمين، وهي لا تأتي إلا من الحي، كما أن في نصب أحد لمنصب ظهور في حياته، فظهر الفرق بين نصب القاضي وبين الإرجاع إلى الراوي، وقد وقع الخلط بينهما.

ثم قال دام بقاؤه:

إنه لو شمل الاموات بإطلاق الحجّة عليهم بالفعل. إمّا بلحاظ حجّة رأيهم في السابق، وإمّا بلحاظ حجّة رأيهم فعلاً، وكلاهما خلاف الظاهر، فتعيّن أن يكون المراد الأحياء بلحاظ حجّة رأيهم حال الحياة.^١

أقول: لازم هذا الكلام عدم صدق إطلاق الحجّة على الأئمة الأحد عشر عليهم السلام، وكذا عدم صحّة إطلاق النبي على جميع الأنبياء عليهم صلوات الله إلا بنحو من العناية وذلك باطل قطعاً، فاتّصاف الأئمة عليهم السلام بكونهم حجج الله يراد منه وجوب طاعتهم، وحرمة مخالفتهم، وأن أقوالهم منجزة ومعدّرة من غير فرق بين الحي منهم والميت.

وهذا هو المراد من الحجّة التي جعلوها للمفتي، فيجب على العامي العمل بفتواه ولا يجوز له مخالفته. نعم، هناك فرق بين فتوى المفتي وبين كلام الإمام إن كان في مقام بيان الحكم الواقعي بأنّ الأولى تصلح لأن ينكشف خلافها؛ لأنها علم بشري.

وأما الثاني: فلا ينكشف خلافه، بل هو الحاقّ الواقع؛ لأنه مأخوذ من العلم الربوبي، فظهر أنّ إطلاق الحجّة على الميت من الفقهاء بلحاظ حجّة رأيه فعلاً؛ بناء على شمول الأدلة للاموات، فصدق الحجّة عليهم تابع لتحقيق الإطلاق لا العكس، كما يظهر من كلامه دام ظلّه.

حجج عدم الجواز

احتجّ صاحب الفصول على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً بـ:

أنّ التقليد هو الاخذ بقول المفتي وهو إنّما يصدق حقيقة مع ثبوت الراي حال الاخذ؛ لزوال المقيّد بزوال قيده؛ إذ لا يصدق أخذ مال زيد إلا على اخذ ماله حال الاخذ لا ما كان له قبل ذلك ولذا لا يجوز الاخذ بما رجح عنه المفتي، فإنّ الوجه فيه عدم صدق الاخذ بفتواه حينئذ حقيقة، وثبوت الراي عند طرّ الموت ممنوع لوجهين:

أحدهما: أنّ طريق إثباته منحصر في الاستصحاب وهو لا يجري في المقام لتغيّر الموضوع؛ فإنّه كان في حياته لاحقاً له وهو نوع مخصوص أعني كونه إنساناً. وبعد الموت تزول عنه هذه الحقيقة، وتصير حقيقة أخرى؛ لزوال الحيوانيّة التي كانت من مقومات الحقيقة الإنسانيّة عنه، فلا يقصر هذا التغيّر عن المتغيّر من الاصل في سائر أنواع الاستحالة؛ فإذا ثبت تغيّر الموضوع فلا سبيل إلى استصحاب وصفه الثابت قبل التغيّر.

وهذه الكلام متّخذ من الوحيد البهبهاني (قده).

ثانيهما: أنّ أكثر معتقدات المجتهد ظنيّة الظنّ من خواصّ هذه النشأة، يزول بالموت، فيصير إمّا جاهلاً بالحكم بالكلّيّة، أو ينكشف له الواقع، إمّا مطابقاً لظنّه، أو مخالفاً له^١.

أقول: وفيه أولاً: أنّ توقّف صدق الاخذ بقول المفتي على ثبوت الراي حال الاخذ مصادرة، فإنّه نفس الدعوى. وللمجوز أن يقول بإلغاء هذا القيد، وبكفاية ثبوت رايه حال الاستنباط، وزمان الاجتهاد ما لم يرجع المجتهد عنه.

نعم، ظاهر الإضافة هو الانصراف إلى زمان الحال، لكنّ الأمر ليس بتابع لذلك، بل هو تابع لما أريد من مفهوم التقليد، فدعوى كون الراي المستمرّ مقوماً لمفهوم التقليد ممنوعة إن أريد من الاستمرار غير ما يقابل التبدّل.

١. الفصول في علم الأصول، ج ٢، ص ١٣٩.

و ثانياً: أنّ العرف والعقلاء لا يرون نسبة الرأي إلى صاحبه كنسبة العرض إلى المعروض، بل نسبة الرأي إلى ذي الرأي عندهم كنسبة الشعر إلى الشاعر، فهم يرون الرأي حادثاً بإيجاد صاحبه، لكنّه باق بنفسه حتّى بعد وفاة صاحب الرأي.

و العقلاء يرتّبون الأثر على الرأي عند موت صاحبه، كما كانوا يرتّبونه عند حياته. فإن كان الرأي عملياً يعمل به، كراي بقراط في الطبّ، أو راي الكسائي في النحو، وإن كان علمياً محضاً يبحثون عن صحته وفساده.

و بعبارة أخرى: إنهم يرون للرأي وجوداً في عالم الاعتبار، كسائر الموجودات الاعتبارية التي يكون وضعها ورفعها بيد من له الاعتبار، ومن المعلوم أنّ الموجود الاعتباري ليس بتابع لبقاء جاعله وإن كان لجاعله حقّ رفع ذلك الموجود.

بل التحقيق: أنّ العلل والمعلولات في الأمور الحقيقية عند الناس أيضاً كذلك، فهم يرون المعلول من قبيل البناية والكتابة، ويرون العلة من قبيل البناء والكتاب، فالعلية التامة الحقيقية في مصطلح الفلسفي اجنبية عن أفكارهم وهي التي تلازم معلولها دائماً، فالمعلول يحدث بحدوثها، ويبقى ببقائها، ويفنى بفنائها.

و أمّا عدم جواز الأخذ بما رجع عنه المفتي من فتياه فليس من جهة زوال الرأي عن ساحة الوجود عند العرف، بل من جهة سقوط الرأي عن الحجية بسبب كشف فساده عند موجده فضلاً عن غيره. و حجية الحجّة مشروطة بعدم كشف خطئها.

و ثالثاً: سلّمنا كون نسبة الرأي إلى صاحبه كنسبة العرض إلى المعروض، لكن معروض الرأي لا يزول بالموت حتّى يزول الرأي.

أمّا على مذهب الفلاسفة فلبقاء النفس بعد بوار الجسد، واتحاد الملكات مع النفس.

و أمّا عند غيرهم، فإنهم يرون ميّت الإنسان إنساناً كما يرون حيّه إنساناً، فالموت عند غير الفيلسوف لا يخرج ميّت الإنسان عن الإنسانيّة، بل الموت والحياة من الأحوال العارضة للإنسان، مثل الشباب والهرم.

و يشهد لذلك أنّ الولد يرى أباه الميتّ أباه، والزوج يرى زوجته الميتّ زوجته،

فدعوى زوال الحيوانية عن الميت حكم حيثي ناشئ من نظر خاص لا يصادم ما ذكرنا .
ويرد على الوجه الثاني : أن انكشاف الواقع في نشأة غير مضر بحجّة طريق في
هذه النشأة ، وإلا يجب عدم حجّة جميع الطرق والآراء ؛ لانكشاف حالها في نشأة
العلم الربوبي .

فالملك للحجّة عند العقل والشرع هو أماريّة الأمانة في هذه النشأة ، وعدم
انكشاف خطئها في هذه النشأة . ومن المعلوم أن الرأي الصادر عن خبير حي هو الذي
ابتنى عليه العلم والعمل عند الشرع والعقل ، فالحكم بسقوط اعتباره لدى الشرع يحتاج
إلى نصّ مستحکم ، فلا يجوز الاعتماد على مثل هذه التخيّلات والاستحسانات .

ما يمكن الاحتجاج به لمذهب الجواز

سيرة العقلاء

لاريب في أن سيرة العقلاء قائمة منذ وجود عاقل في العالم على الرجوع إلى
أهل الخبرة والأخصائيين فيما يجهلون به من كل علم وصناعة ؛ فهم يعملون بأقوال
المتخصّصين وآرائهم ، ولا يفرّقون في ذلك بين حياة الخبير وماتته ، كما أن سيرتهم
قائمة أيضاً على العمل ، والاحتجاج بإرشادات أهل الأنظار الثاقبة ، والعقول الراقية
من غير فرق بين كون المرشد حياً أو ميتاً ، بل سيرتهم جارية في جميع العصور عند
جميع الأمم على العمل بالقوانين عند وفاة مقنّيها ، وعلى العمل بالسّنن حال موت من
سنّها .

وقد مرّ بيان عدم دلالة نصوص الباب على عدم جواز تقليد الميت ، وكذا عرفت
عدم وجود إجماع في المقام ، فلا نعرف ردعاً من الشرع لتنفيذ هذه السيرة في الأمور
الشرعية ، بل عدم وصول الردع عن مثل هذه السيرة الجارية في جميع الأمور وهي التي
تكون مورداً لا ابتلاء لجميع الناس كاشف عن إمضاءها .

لكن بعض أساطين العصر ادّعى وقوع الردع عن السيرة بنحو التخصيص من طريق

الكشف العقلي، قال دام ظلّه :

لو جاز تقليد الميت ابتداء لزم حصر التقليد من زمان الكليني إلى زماننا هذا في واحد للعلم الإجمالي بوجود الخلاف بين فقهاء الإمامية في المسائل الفرعية، وفي موارد الخلاف يجب تقليد الأعلّم، فلا بدّ من الفحص عن أعلّم علماء الإمامية من الصدر الأوّل إلى يومنا هذا؛ لانحصار الحجّة في قوله، فلا يجوز تقليد غيره، فينحصر المقلّد في شخص واحد، وذلك ضروري البطلان في مذهب الإمامية^١.

قال: «فحصّل من ذلك أنّ السيرة مردوعة بالإضافة إلى التقليد الابتدائي»^٢.
أقول: أولاً أنّ تقليد الأعلّم الذي يقول بوجوده قد أرسله إرسال المسلّمات، وجعله من الثابتات، ونسبه نسبة ضمنية إلى جميع فقهاء الإمامية من المتقدمين والمتأخرين، وبنى عليه دليله، وسيجيء الكلام فيه مفصلاً، مع أنّها مقدّمة نظرية وليست ببدئية بل وليست بمتفق عليه بين الأصحاب. كيف وقد حكم المحقّق (قده) في الشرائع بجواز تقليد المفضول عند وجود الفاضل^٣. ولو كان عدم الجواز مورداً لاتّفاق الأصحاب لأشار إليه المحقّق (قده).

وثانياً: أنّ حصول العلم بأعلمية شخص للعامّي في جميع المسائل الفقهية المختلفة فيها محلّ تأمل؛ إذ كثيراً ما يتفق صرف المفضول طاقته الفكرية في مسألة واحدة، فيصل إلى مغزاها، والحال أنّه لم يتفق ذلك للأفضل، والشاهد لذلك تصنيف رسالات كثيرة من الفقهاء في آحاد مسائل مختلفة فيها.

ثالثاً: أنّ تحصيل معرفة الأعلّم للعامّي صعب جداً.

فهل المراد منه من يكون أحذق في إجراء القواعد والأصول أو من يكون أضبط لأقوال الفقهاء، وأوسع اطلاعاً في الأخبار، أو يكون أفهم لمعاني النصوص بحسب الذوق العرفي، أو من هو أدقّ نظراً في البحث عن المسائل، أو يكون أعلّم في مقدّمات

١ و٢. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٥٣.

٣. شرائع الإسلام، ج ٤، ص ٦١، كتاب القضاء.

الاجتهاد؟ فيجب أن يكون العامي مقلداً في هذا المعنى وذلك أيضاً يستلزم الدور. نعم، لا ريب في اعلمية من يكون جامعاً لجميع هذه الاوصاف. ورابعاً: أن تحصيل معرفة الأعلام من الفقهاء الاموات صعب على العالم جداً، فلا بأس بدعوى عدم تمكن العامي بذلك. والعجب منه دام بقاؤه كيف يريد سلب الحجية عن هذه السيرة المحكمة الجارية عند عقلاء الناس بذلك الزعم التخيلي سيرة جارية حتى عند المعصومين بما أنهم عقلاء، والحال أن الردع عن مثل هذه السيرة محتاج إلى ردع قوي صريح يتكرر صدوره منهم، فإن السيرة عريقة ومحكمة عند جميع العقلاء في جميع أمورهم. ولو كان مثل هذا الردع صادراً عنهم لبان، ولما كان يخفى حتى يفترق إلى التوسل بمثل ذلك الكلام.

الإطلاقات

و مما يمكن أن يحتج به لجواز تقليد الميت إطلاقات النصوص الواردة في الباب، فقد عرفت الكلام في الذب عما أورد عليها، فهي تصلح للاحتجاج، ونضيف هنا أنه من البديهي شمول الإطلاقات للفقهاء الذي رجع إليه العامي، وسأل عنه الفتوى، فلماً أراد العمل بقوله توفي المرجع.

وتوضيح ذلك: أن الآيات الحاكمة بالرجوع إلى أهل الذكر، أو التحذر بإنذار المنذر، والخبار الحاكمة بتقليد من كان موصوفاً من الفقهاء بصفات، أو الحاكمة بالرجوع إلى رواية الاحاديث، أو إلى الناظرين في الحلال والحرام؛ إذا افترض ظهورها في أن المسؤول منه والمنذر والمرجع حي، لكن دعوى الإطلاق غير مبتنية على تجريد موضوعات هذه الأدلة عن الحياة، بل مع تسليم صراحتها في حياة المعنون بتلك الاوصاف العنوانية لا ظهور لها في توقف وجوب التحذر، ووجوب القبول على حياة المنذر، والمجيب حال التحذر والقبول.

ويمكن تقرير الإطلاق بوجهين آخرين:

احدهما: أن تلك الاوصاف العنوانية بنفس مفاهيمها تشمل الاموات، مثلاً

إذا قيل : اتفق الفقهاء، أو أجمعت العصابة، أو اطبقت العقلاء، أو قال النحاة، أو ذلك حديث الرواة، أو هذه سيرة الباحثين، فلا يشك أحد في عدم اختصاص هذه الأوصاف بالأحياء، وفي أنها شاملة للاموات من هؤلاء الموصوفين .
ثانيهما : أن شمول هذه الأوصاف للحَي عند الاستنباط، وفي حال الاجتهاد، واستخراج الحكم من الأدلة مما لا ريب فيه، فالإطلاق شامل له في حال حياته، والرجوع إلى الميت باعتبار شمول الإطلاق له بذلك الاعتبار .

الإرجاعات الشخصية

ويمكن الاحتجاج على الجواز بالإطلاقات الاحوالية فيما ورد من الإرجاعات الخاصة إلى أشخاص معينة من فقهاء صحابة الأئمة المعصومين عليهم السلام فإنها شاملة لزمان وفاتهم .

قال بعض الأساطين :

أما الروايات الواردة في إرجاع السائلين إلى أحاد الرواة، كمحمد بن مسلم، وزرارة، وأضرابهما، كقوله- عليه السلام لما سأله ابن أبي يعفور عمّن يرجع إليه إذا احتاج- : «ما يمنعك عن محمد بن مسلم الشقفي»^١ . فالجواب عن الاستدلال بها ظاهر، إذ كيف يمكن دعوى شمول مثل هذه الرواية للميت^٢ .

أقول : وهذا الكلام منه دام ظلّه عجيب، فكأنّه زعم أنّ الرجوع إلى ابن مسلم منحصر بالرجوع الشفاهي، والسؤال الحضوري، لازم هذا الزعم أنّ من رجع إلى بعض كتابات ابن مسلم لم يرجع إليه، أو من أخذ فتوى محمد بن مسلم عمّن رجع إليه فهو لم يرجع إلى محمد بن مسلم، أو من عرف فتوى محمد بن مسلم بسماع منه، ثمّ عمل بها بعد وفاته لم يرجع إليه .

١ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٤، الباب ١١ من أبواب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى، ح ٢٣ .

٢ . دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٤٣ و٤٤ .

و حلّ الإشكال : أنّ المراد من الإرجاع إلى الفقيه ومثله هو الإرجاع إلى رأيه وفتواه، لا الإرجاع إلى شخصه .

و يشهد لهذا الإطلاق عدم حكاية سؤال عن الإمام عن مرجع آخر عند وفاة من أرجع إليه، مع حدوث مكلفين جديدين بينهم، سيّما البالغ الذي توفي المرجع قبل وصوله إلى حدّ البلوغ ولم يكن يقلّده من قبل، فجواز البقاء على تقليد الميت في ذلك العصر ملازم لجواز التقليد الابتدائي عن الميت .

ذروا مارأوا

و يمكن الاحتجاج على الجواز بما رواه الشيخ (قده) - في كتاب الغيبة في الصحيح - عن عبد الله الكوفي خادم الشيخ حسين بن روح (قده) قال : سئل الشيخ عن كتب ابن أبي العزافر بعد ما ذمّ و خرجت فيه اللعنة ف قيل له : فكيف نعمل بكتبه و بيوتنا منها ملأى؟! فقال الشيخ : أقول فيها ما قاله أبو محمد الحسن بن علي عليه السلام و قد سئل عن كتب بني فضالّ، ف قيل له : كيف نعمل بكتبهم و بيوتنا منها ملأى؟! فقال عليه السلام : «خذوا بما رووا، و ذروا مارأوا»^١

و تقريب الاستدلال به : أنّ السؤال عن الإمام كان عند وفاة بعض بني فضالّ قطعاً؛ لأنّ حسن بن علي بن فضالّ مات قبل ميلاد الإمام بأكثر من عشر سنين، و يعدّ ابنه علي - و هو أصغر إخوته - من أصحاب الإمام أبي الحسن الهادي عليه السلام، فكان السؤال عن كيفية العمل بكتبهم المشتملة على الروايات والآراء معاً .

و يكشف ذلك عن جواز العمل بكتب الأموات روايةً و رأياً عند السائلين، بل عند المسؤول عنه عليه السلام؛ إذ لو كان عدم جواز العمل بكتب فقهاء الأموات أمراً مسلماً عندهم لما كان مورد لهذا السؤال، و لما كان محلّ للجواب بقوله عليه السلام : «ذروا مارأوا» . فإنّ السائلين كانوا يدعون آراء ابن فضالّ من جهة موته، و يجري هذا التقريب في السؤال

عن العمل بكتب الشلمغاني ، فإنه قتل في زمان حسين بن روح (قده) .

سيرة متشرّعة أهل السنّة

ويمكن الاستدلال على جواز تقليد الميِّت بالسيرة الجارية عند متشرّعة أهل السنة ؛ فإنّها قائمة على التقليد الابتدائي في الأحكام الشرعيّة عن الفقهاء الميِّتين منذ عصر صحابة الرسول ﷺ إلى زماننا هذا .

فهم كانوا يرجعون إلى علماء الصحابة ، وفضلاء التابعين ، وإلى غيرهم من الفقهاء بلا امتياز للحي منهم على الميِّت .

ومن البديهي أنّ هذه السيرة كانت بمراى من الأئمة المعصومين ﷺ وسمع منهم ، ولم ترو منهم آية كلمة تدلّ على تخطئتهم لهذه السيرة القطعيّة المستمرة ؛ إذ لو صدرت منهم كلمة في هذا الباب تخطئة لذاعت وشاعت من جهة كثرة الاهتمام بها ، كما بانّت ، وظهرت تخطئتهم للفتوى بالقياس والرأي والاستحسان .

فإذا ثبت عدم صدور تخطئة منهم ﷺ لهذه السيرة فما المانع من القول بكون عدم الصدور يكشف عن إمضائهم ﷺ لها ، كما يقال بهذا القول في نظائر البحث .

الاستصحاب

ومّا استدلّ به على جواز تقليد الميِّت استصحاب جواز تقليده في حال حياته .

أقول : الظاهر أنّ المراد من الجواز معناه الوضعي ، وهو الذي بمعنى الحجية لالجواز بمعناه التكليفي ، وهو الذي بمعنى الإباحة .

ثمّ إنّ القوم قالوا : إنّ الاستصحاب تنجيزي لمن أدرك حياة المفتي ، واجداً لشرائط التكليف ، بناء على كون التقليد هو العمل ، وإنّه تعليلي بالنسبة إلى من لم يدرك حياته واجداً لشرائط التكليف .

وقالوا : إنّ استصحاب حجّية قول المجتهد تعليقاً معارض باستصحاب عدم حجّية قوله ، فعلاً من زمان كون العامي فاقداً لشرائط التكليف ، لكن تقرر في أصول الفقه

تقدّم الاستصحاب التعليقي على الفعلي .

و أورد في الكفاية على الاستصحاب بـ:

عدم بقاء الموضوع له عرفاً من جهة عدم بقاء الرأي مع الموت؛ فإنّ الرأي متقومٌ بالحياة عند العرف وإن لم يكن كذلك واقعاً.

ثم قال:

وبقاء الرأي لا بدّ منه؛ لعدم جواز التقليد فيما إذا تبدّل الرأي، أو ارتفع؛ لمرض أو هرم إجماعاً.^١

أقول: هذا الكلام متّخذ من كلام الوحيد، أو صاحب الفصول، وقد مرّ، ومرّت المناقشة فيه فراجع.^٢

و نزيدك هنا؛ أنّ المقصود من بقاء الرأي إن كان بقاء وجوده الذهني العارض لنفس المفتي فيجب العمل به عند تبدّل الرأي أيضاً؛ لبقاء وجود الرأي الأوّل في نفس المفتي عند كشف خطئه عليه.

و إن كان المقصود بقاء وجوده في عالم الاعتبار فهو باق ولا ينعدم بوفاة صاحبه، وانتفاؤه عن عالم الاعتبار إنّما يكون بإثبات فساده.

وأما المرض، أو الهرم، أو الموت فلا يوجب خروج الرأي عن عالم الاعتبار، ولا يوجب زواله عن النفس وإن كان صاحبه قد يذهل عنه.

ثم إنّ ما ادّعاه من الإجماع على عدم جواز التقليد عند حدوث مرض، أو هرم غير ثابت، وعليه إثباته؛ إذ لم نعثر على التصريح بهذا الإجماع في العدة، ولا في الذريعة، ولا في الغنية، ولا في المعارج، بل لم نعثر على هذا البحث في كتب القدماء، ولم نعثر على حكاية بحثهم عنه؛ فإنّ الإجماع متوقّف على تذكرهم للمسألة، ثم نقله فيها.

١ . كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٤١.

٢ . مرتخرجه في ص ١٣١.

ولو كان الإجماع قائماً على ذلك لكانوا مصرّحين به في كتبهم، مع أنّ المسألة للعقل فيها سبيل، فكيف يدعى فيها الإجماع التبعدي.

وورد بعض الاساطين على الاستصحاب بتبدل الموضوع فيه ببيان آخر وهو:

أنّ المقلّد هو الفقيه الناظر في الحلال والحرام، والعارف بالاحكام، ولا تصدق هذه

العناوين على الميِّت، فإنه غير موصوف بها، فلا تتحد القضية المتيقّنة والمشكوك فيها.^١

وفيه أولاً: أنّ تقليد الميِّت هو التقليد عنه في زمان حياته لا في زمان وفاته،

فالتقليد عن الميِّت إنّما يكون تقليداً عن الحي الموصوف بتلك الصفات، وليس بتقليد للميِّت حقيقة وإن يطلق عليه ذلك بحسب اللفظ والتوهم.

وذلك هو الذي أوقعهم في اللبس، فمن يقلّد المرجع الذي توفي فهو لا يقلّده

ميّتاً، بل هو مقلّد للحي الموجود في ذلك الزمان، إذن قد تغيّر عنوان البحث عن

اشتراط الحياة في المفتي إلى اشتراط بقاء حياته حال الرجوع إليه، والعمل بفتاه.

فظهر أنّ الموضوع للاستصحاب هو الحي، ولا مانع من هذا لاستصحاب؛ لآتحد

القضية المتيقّنة، والمشكوك فيها؛ لرجوع الشكّ في جواز تقليد الميِّت إلى الشكّ في أنّ

الحياة هل هي معتبرة في المفتي بقاء، كما كانت معتبرة عند الاستنباط، وحال الاجتهاد

أم لا؟ فالموضوع لم يتغيّر، ولم يتبدل حقيقة ولا عرفاً.

وثانياً: أنّ التقليد هو العمل بقول الفقيه الموصوف بتلك الصفات، وموت القائل

لا يغيّر القول عمّا هو عليه، ولا يبذله إلى قول غير الموصوف بها حتّى يتبدل موضوع

الاستصحاب.

وورد دام ظلّه على الاستصحاب أيضاً بما اختاره من عدم جريانه في الشبهات

الحكميّة الكلّيّة؛ لمعارضته دائماً باستصحاب عدم الجعل. ثمّ قال:

بيان هذا الإجمال: هو أنّ الشكّ في بقاء المتيقّن في الشبهة الحكميّة يلازمه الشكّ في

سعة الجعل وضيقة باعتبار عموم المجمعول وخصوصه، فاستصحاب المجمعول إلى ظرف

الشكّ يعارضه استصحاب عدم الجعل في غير المقدار المتيقّن جعله، كما في مسألة استصحاب نجاسة الماء المتغيّر بالنجاسة إذا زال تغيّره بنفسه؛ فإنّ استصحاب نجاسته بعد زوال تغيّره من قبل نفسه يعارضه استصحاب عدم جعل النجاسة للماء أزلاً في الفرض المزبور، وفي المقام القدر المتيقّن إنّما هو جعل الحجّة لفتوى المجتهد حال حياته، وأمّا جعل الحجّة لفتواه بعد موته فهو مشكوك فيه، فيرجع إلى أصالة عدمه، ويعارض بها استصحاب الحجّة الثابتة حال حياته.^١

أقول: لازم هذا الكلام القول بعدم جريان استصحاب حكم المخصّص في جميع الصور، وبعدم جريان بعض أحكام الشرائع السابقة، وبعدم جريانه في الشكّ في المقتضي، وبعدم جريانه في الشكّ في رافعيّة الموجود، وبعدم جريانه في اليوم الذي شكّ فيه أنّه من رمضان أو من شوال، مع أنّ النصّ يدلّ عليها.

ثمّ إنّ كلامه دام ظلّه يشبه أن يكون ماخوذاً ممّا حكى عن الفاضل النراقي من أنّ استصحاب وجوب الجلوس بعد الزوال معارض باستصحاب عدم إيجاب الشارع الجلوس بالنسبة إلى ما بعد الزوال.

قد أجيب عنه: بأنّ أصالة بقاء نفي الحكم الكلّي إنّما يكون فيما لم يحصل الانتقاض بالوجود في الجملة، فإذا حصل الانتقاض في الجملة، كلّ إيجاب الجلوس إلى الزوال، ولم يكن قبل الزوال، وبعد الزوال قيداً مفرداً للموضوع فلا مجرى لذلك الأصل.

نظرة إلى استصحاب العدم أزلاً

إنّ تحقيق البحث يقتضي عدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، فإنّ موضوع الاستصحاب يجب أن يؤخذ من العرف لا من العقل، ولا موضوع لهذا الاستصحاب عرفاً؛ فإنّ الموضوع الذي يتصوّر له أمر عقلي مغفول عنه عند العرف. وبيان ذلك: أنّ العرف لا يرى مصداقاً لعدم وصف إلا بعد وجود ما يصلح

١. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٥١.

لأن يوصف به .

و أما عند عدم وجود الموصوف به فلا يرى تحقّقاً لعدم الوصف ؛ إذ الذي يراه العرف هو نفس عدم الموصوف فقط ، وهو غافل حينئذ عن عدم أوصافه ، مثلاً : العرف لا يرى للجهل تحقّقاً إلا بعد وجود الجاهل .

و أما عند عدم وجود الإنسان الفاقد للعلم فلا يرى للجهل تحقّقاً أصلاً ، وهكذا الحال فيما شابه الجهل من الصفات العدمية ، كالفقر والأمية والجن ، ونحو ذلك ؛ فإنّ عدم الموصوف يصحّ أن يكون مصداقاً لعدم الوصف ، لكن بالدقّة العقلية ، فإنّه لا يميز في الأعدام .

و أما عند العرف فالوصف وعدمه متفیان عند فقدان الموصوف ، وعدم الموصوف عند العرف مصداق لنفسه فقط ، وليس بمصداق لنفسه ، ولعدم وصفه ، ويشهد لذلك أنّ المتبادر العرفي من القضية السالبة هو نفي المحمول بسبب انتفاء الموضوع ، ولذا لو أريد من السالبة نفي الموضوع لاحتاج إلى ذكر القرينة .

ولعلّ السرف في ذلك : أنّ تقابل الأوصاف وأعدامها عند العرف من قبيل تقابل العدم والملكة ، فالعرف يرى أنّ شرط اتّصاف وصف بالوجود والعدم هو وجود موصوفه ، فإذا لم يكن له موصوف في عالم الوجود فلا يرى له عدماً ، كما لا يرى له وجوداً .

إذا عرفت ذلك فاصغ لما نتلو عليك : وهو أنّ استصحاب العدم الأزلي ليس له موضوع في الحالة السابقة عند العرف ، فلا مجال لجرّها ، وإبقائها إلى زمان الشكّ ، فإنّ جرّ شيء من الزمان الأوّل إلى الزمان الثاني موقوف على وجوده في الزمان الأوّل .

وقد ثبت في أصول الفقه أنّ إحراز الموضوع من مقومات الاستصحاب بحيث لو شكّ في تحقّق موضوع لما كان سبيل إلى استصحابه ، فكيف بصورة العلم بعدم الموضوع ، فاليقين السابق منتف في استصحاب العدم الأزلي .

ولا يخفى أنّ لازم ما اختاره دام ظلّه من عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية أن لا يقول بجواز البقاء على تقليد الميت إلا بوجود دليل اجتهادي يدلّ بالصراحة على جواز البقاء .

و يرد عليه دام ظلّه أنّ لازم هذا القول حرمة البقاء على تقليد الميّت مطلقاً، مع أنّه يقول بوجوب البقاء عند اعلميّة الميّت؛ اعتماداً على سيرة العقلاء، وسيجيء منّا الكلام في أنّ سيرة العقلاء غير قائمة على الرجوع إلى الأعلم حتّى في صورة العلم التفصيلي بمخالفة رأيه مع رأي غيره.

البقاء على تقليد الميِّت

إنّ البحث عن جواز البقاء على تقليد الميِّت وعدمه موقوف على القول بعدم جواز التقليد الابتدائي عن الميِّت، كما هو المشهور بين اصحابنا المتأخّرين، وموقوف على إمكان رجوع العامّي إلى المجتهد الحي، وموقوف على فرض اختلاف الحي والميِّت في الفتيا في المسائل التي تعمّ بها البلوى، فلو فقد أحد الأمور الثلاثة لجاز البقاء على تقليد الميِّت بلا إشكال.

ما احتجّ به على عدم الجواز

الأوّل: ما ذكره في الكفاية بأنّه:

إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الراي بسبب الهرم، أو المرض إجماعاً لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً.^١

أقول: يرد عليه أوّلاً: ما عرفت من عدم ثبوت الإجماع على عدم جواز البقاء عند عروض الهرم أو المرض، وعلى فرض الثبوت فكون الإجماع تعبدياً غير معلوم؛ لاحتمال أن يكون ذلك من جهة اعتبارهم بقاء الراي في جواز العمل به، فزعموا زوال الراي بسبب الهرم أو المرض. وقد اشبعنا الكلام في إبطال هذا الزعم، فراجع.

وثانياً: أنّ زوال الرأي بسبب عروض الهرم، أو المرض غير صحيح مثل زواله بسبب عروض الموت، وقد عرفت عدم زوال الرأي بسبب الموت عرفاً وعقلاً.
 وثالثاً: أنّ الأولوية القطعية ممنوعة؛ إذ المرجعية عند الإمامية ملازمة للزعامة العامة، والهرم أو المريض لا يصلح للزعامة الدينية العامة، فإنّ زعامتهما مضرّة بالإسلام والمسلمين، ومن المحتمل أن يكون إجماعهم على عدم الجواز من هذه الجهة، لا بسبب زال الرأي، ولما كانت الزعامة مستحيلة للميت فلا مجال لدعوى الأولوية أصلاً.

الثاني: أنّ التقليد لا يفيد معرفة الحكم، بل يفيد جواز العمل، فيكون التقليد في كل واقعة ابتدائياً.

وفيه أولاً: أنّ التقليد قد يفيد معرفة الحكم، كما إذا أصاب المرجع في اجتهاده، فالكلية المدعاة ممنوعة.

وثانياً: أنّ لفظي الابتداء والبقاء غير واقعين في لسان الدليل حتّى يبحث عن صدق مفهوميهما، فالمعتمد ما قام عليه الدليل.

فإن كان الدليل الدالّ على عدم جواز تقليد الميت لفظياً بحيث يمكن التمسك بإطلاقه كان لهذا الكلام وقع في الجملة، وقد عرفت عدم وجود دليل لفظي هناك. وإن المعوّل عند من لم يجوز تقليد الميت إمّا الإجماع، أو عدم دلالة الأدلة اللفظية للتقليد.

ثم إنّ المتيقن من الإجماع - على فرض تسليم ثبوته - الصورة التي لم يتحقق سبق تقليد فيها من الحي الذي توفيّ بأي معنى من معاني التقليد، فيبقى غيرها تحت أدلة الجواز. وهذا البيان من إفادات سيدي الوالد (قده).

ما احتجّ به للقول بالجواز

الأوّل: أنّه لا ريب في أنّ المخاطب بأدلة وجوب التقليد هو العامّي الذي لم يرجع إلى مفت، فشمول خطاباتهما للعامّي الذي رجع إليه، وبقي على تقليده بعد وفاته

موقوف على صيرورة تقليده البقائي كلا تقليد، وذلك حكم محتاج إلى دليل، وهو مفقود في المقام.

وإذا شك في مثل هذا التقليد فلا تشمله تلك الأدلة؛ لكون الشبهة مصداقية، وحينئذ، إما يجب عليه البقاء، أو يجب عليه العدول، أو هو مخير بينهما. ولكنه لا دليل اجتهادياً على الأول، والاستصحاب غير جار في جميع الصور، وجريانه في بعض الصور غير مفيد للكل، كما لا دليل على الثاني، فتعين الثالث بحكم العقل؛ لأنه يرى البقاء تقليداً.

أقول: للعقل أن يحكم بطريق رابع وهو الاحتياط بالجمع بين القولين: الحي والميت.

الثاني: سيرة العقلاء، فإنها مستقرة على البقاء في العمل بإرشادات المتخصصين والخبراء، وعلى عدم رفع اليد عن العمل بإرشاداتهم بسبب حدوث الموت لهم. ومن المعلوم: أنه لم يصل من الشارع ردع عن اتباع هذه السيرة في الأمور الشرعية، ويكشف ذلك عن رضاه بتنفيذها فيما يتعلق به.

الثالث: سيرة المشرعة في زمان الحضور.

فإنه لم يظهر عدولهم عن تقليد الفقيه الذي رجعوا إليه بإرشاد من المعصوم عليه السلام بسبب موت ذلك الفقيه، فلو كان العدول عنه بعد وفاته واجباً في الشرع لبان؛ كما بان أصل تقليدهم عن فقهاء الأصحاب.

وورد في الكفاية على الاستدلال بهذه السيرة بـ:

من كونها في التقليد الفتوائي من أجل أنهم كانوا يأخذون الأحكام ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة، أو معها من دون دخل رأي الناقل فيه وهو ليس بتقليد، ولم يعلم حتى الآن حال من تعبد بقول غيره ورايه أنه كان قد رجع، أو لم يرجع بعد موته.^١

وفيه أولاً: أن لازم هذا الكلام أن جميع المشرعة في ذلك العصر كانوا مجتهدين،

ومن المعلوم أنّهم لم يكونوا عاملين بالاحتياط قطعاً، ولا اظنه (قده) يلتزم بذلك .
 وإذا ثبت وجود عامّي متشرّع في ذلك العصر - كما هو ثابت بضرورة من العقل - ثبت جواز البقاء على تقليد الميّت ؛ إذ لو كان البقاء محرماً لكان ذلك امرأً معروفاً بينهم ، فكانوا يسألون الإمام عمّا يصنعون بعد وفاة مرجعهم ، أو كان الإمام عليه السلام يرشدهم ابتداءً إلى حلّ هذه المشكلة التي تأتيهم مراراً ومستمرّاً .
 وثانياً : أنّ الفروع التي يتلى بها الناس لا تخصي ، فإذا سأل العامّي راوياً عن حكم مسألة فجوابه عنه بذكر نصّ اجتهاد من الراوي ، فإنّه تطبيق الحكم الكلّي على مصداقه ، فكان الاجتهاد عنده (قده) منحصر في استخراج حكم المسائل الصعبة العويصة ، والحال أنّ نقل كلام المعصوم بالمعنى اجتهاد من الناقل ؛ لأنّه ينقل بحسب فهمه ورأيه .

وقد مرّ أنّ الاجتهاد في ذلك العصر لم يكن بصعوبة الاجتهاد في عصرنا ، وإن شئت تفصيل ذلك فاصغ لما نتلو عليك :

إنّ سيرة المتشرّعة في ذلك العصر كانت جارية على أمرين : أحدهما : على أخذ الحديث من الصحابي والمشايع . ثانيهما : على أخذ الفتوى منهم ؛ بدليل أمرهم عليهم السلام فضلاء صحابتهم بالإفتاء ، كما مرّ في صدر البحث ؛ وبدليل قوله عليه السلام : « أخذوا مارووا ، وذرّوا مارأوا » . فالتلميذ كان يأخذ من الشيخ الحديث ، والعامّي كان يأخذ من الفقيه الحكم ، وقد يجتمع الوصفان في كلا الطرفين ، فقد يكون التلميذ عامياً ، وقد يكون العامّي تلميذاً ، كما يكون مشايخ الحديث فقهاء ، والفقهاء مشايخ للحديث .

ثمّ إنّ قوله (قده) : « ولم يعلم حتّى الآن حال من تعبد بقول غيره ورأيه » الخ لا يخلو من خفاء ، فإنّ عدم العلم في هذا الباب دليل على العلم بالعدم ؛ إذ لو كان لبان ؛ لأنّ ذلك دليل على عدم رجوعهم إلى الحي بعد وفاة مرجعهم ، فلو كانت سيرتهم على العدول إلى الحي لظهرت وبانت .

الرابع : أنّ حرمة البقاء على تقليد الميّت لو كان ثابتاً في الشرع لبان وظهر ، وذلك

بصدور إرشادات من المعصومين عليهم السلام.

و عدم وصول نهى إلينا منهم عليهم السلام في هذا الباب دليل على عدم صدوره، إمّا ابتداءً أو جواباً عن سؤال السائل؛ فإنّ المسألة كانت كثيرة الابتلاء بين الناس كما وصل إلينا صدور الذمّ عنهم عليهم السلام عن تقليد علماء السوء، وصل إلينا نهيههم عليهم السلام عن الفتوى بالقياس، والاستحسان، فإنّ البقاء لو كان محرماً لكان من هذا القبيل ثمّ إنّ التقليد البقائي لو لم يكن أكثر ابتلاء من تقليد علماء السوء، أو من يفتي بالقياس لم يكن أقلّ ابتلاء منه، والحال أنّ الباحث لا يجد للنهْي عن التقليد البقائي في النصوص الواردة عن أهل بيت النبي الكريم عليه السلام، عينا ولا اثراً.

اضف إلى ذلك: أنّه لم يرد في إرجاعات المعصومين عليهم السلام إلى أشخاص فقهاء صحابتهم- فرض وفاة من أرجع إليه- الإرجاع إلى الحي، وقد صنع ذلك نبينا الكريم عليه السلام في جهاد مؤتة عند بعثه الجيش إليه، فقال عليه السلام: «إن قتل جعفر وهو القائد الأوّل فالقائد زيد بن حارثة، وإن قتل فالقائد عبدالله بن رواحة، وإن قتل فليختاروا اميراً»^١.

مضافاً إلى الإطلاق الاحوالى في مثل قوله عليه السلام: «العمرى وابنه ثقتان» الخ. متناول لصورة وفاة الأب، وحياة الابن، وهي كثيرة بحسب العادة.

الخامس: الاستصحاب، فقد يقرّر باستصحاب جواز تقليده بعد الموت.
و أورد عليه في الكفاية بـ:

أنّ جواز التقليد إن كان بحكم العقل، فإنّه لا يقتضى أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف، والمدر فيما أخطأ، وإن كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق من أنّ قضية الحجية شرعاً ليست إلا ذلك- لإنشاء احكام شرعية على طبق مؤداها- فلا مجال لاستصحاب ما قلده؛ لعدم القطع به سابقاً، إلا على ما تكلفنا في بعض تنبيهات الاستصحاب.^٢

١. تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٣٦ غزوة مؤتة.

٢. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٤٤.

أقول: ولعلّ المشار إليه في كلامه ما أفاده في التنبيه الثاني من تنبيهات الاستصحاب، فقد أجاب هناك عن نظير هذا الإشكال بـ:
 أنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة على ثبوته حجة على بقائه تعبدًا؛ للملازمة بينه وبين ثبوته الواقعي.

و توضيح هذا الكلام: أنّ مقتضى دليل الاستصحاب جعل الملازمة بين ثبوت الحكم في الزمان الأوّل واقعاً وبين ثبوته في الزمان الثاني تعبدًا، فالحكم بالبقاء مرتّب على الثبوت؛ فإذا كان الحكم بالبقاء من لوازم ثبوته السابق فالحجّة على ثبوته السابق حجة على البقاء؛ لأنّ الحجّة على الملزوم حجة على لازمه، فلا حاجة إلى تحقيق الثبوت قطعاً.

أقول: والتحقيق جريان الاستصحاب في الحجّية، ووجود اليقين بثبوت الحكم السابق، فإنّ الحجّية حكم من الاحكام الوضعيّة الشرعيّة. فقد يكون مجعولاً بالمطابقة والاستقلال، كما في قوله ﷺ: «فإنّهم حجّتي عليكم». وقد يكون مجعولاً بالدلالة الالتزامية، كما في الإرجاعات الشخصية الواردة من المعصومين عليهم السلام.

ثم إنّ التنجيز والتعذير من آثار الحجّة ولوازمها، ولا بأس باستصحابها أيضاً بنحو الإجمال في موارد الواقعيّة؛ لوجود أركان الاستصحاب.

و قرراً للإيراد على الاستصحاب في المستمسك بنحو آخر وهو:

أنّ إجراء الاستصحاب في الحجّية يتوقف على كونها متصلة في الجمل بحيث يصحّ اعتبارها من مجرد جعلها، وترتّب عليها آثارها عقلاً من صحّة اعتذار كلّ من المولى والعبد بها وليست كذلك، بل هي متزعة من الحكم الظاهري الراجع إلى الأمر بالواقع على تقدير المصادفة، نظير الأمر بالاحتياط في بعض موارد الشكّ، وإلى الترخيص على تقدير المخالفة؛ فإنّ ذلك هو منشا صحّة الاعتذار والاحتجاج، فالحجّة نظير الوجوب والحرمة المتزعين عن مقام الإرادة والكرامة، ولا يصحّ اعتبارها من مجرد جعلها،

مع قطع النظر عن الإرادة والكرهه، وعلى هذا الحال لامجال لجريان الاستصحاب فيها؛ لعدم كونها اثرأ شرعياً، ولا موضوعاً لاثر شرعي.

اقول: قد عرفت آنفاً أن الحجية متصلة في الجعل سواء أكانت مجعولة بالمطابقة أو بالالتزام.

ثم إن كان المراد من قوله: «وليس كذلك، بل هي منتزعة» الخ أن الحجية ليس لها وجود في عالم الاعتبار؛ لكونها منتزعة من الحكم الظاهري فليست بمجعولة من ناحية الشرع، فلا يجوز فيها الاستصحاب، كما يشهد بذلك قوله: «لعدم كونها اثرأ شرعياً، ولا موضوعاً لاثر شرعي فهو فاسد؛ إذ لا مانع من جعل شيء بجعل منشأ انتزاعه؛ إذ الجعل ليس بمنحصر بالجعل بالاستقلال. كيف وأنحاء الجعل مختلفة فقد يكون الجعل بالاستقلال، وقد يكون بالتبع، كما يكون الجعل بالمطابقة وبالالتزام.

و المراد من مجعولية الشيء بجعل منشأ انتزاعه كون منشأ الانتزاع متحياً بحيثية ينتزع منه ذلك الحكم، وهذا أحد معاني جعل الحكم شرعاً.

مثلاً: النهي عن جواز التشكيك في رواية الثقة يجعل خبر الثقة متحياً بحيثية ينتزع منه الحجية، فيقال: خبر الثقة حجة، ومن المعلوم أن تلك الحيثية اعتبارية.

وإن كان مراده أن شرط جريان الاستصحاب أن يكون الحكم مجعولاً بالأصالة، وأن حجة قول الفقيه ليست بمجعولة بالأصالة فهو أفسد؛ لجريان الاستصحاب في الاحكام المجعولة بالتبع أيضاً.

أضف إلى ذلك أن قوله عليه السلام: «فإنهم حجتي عليكم» وقوله عليه السلام: «فإنني قد جعلته حاكماً» صريحان في استقلال الحجية في الجعل، وإن إرجاع المعصومين عليهم السلام العامة والخاصة تدل على جعل الحجية للفقيه مستقلاً، لكنه بالالتزام.

و مما ذكرنا ظهرت كيفية جريان الاستصحاب في الحكم الواقعي، فإن مجراه نفس تنجز الحكم الواقعي فيما أصاب رأي الميت الذي حدث الشك في خروجه عن التنجز

بسبب حدوث الموت له ، ويجري أيضاً في نفس المعذرية عن الواقع فيما أخطأ رايه .
فوجوب الرجوع إلى الحي على فرض ثبوته مستلزم لخروج الحكم المنجز الواقعي
للعامي عن التنجز بسبب مخالفة فتوى الحي لفتوى الميت ؛ وموجب لخروج معذورية
العامي عن الواقع فيما أخطأ الميت في فتواه .

نظرة إلى بعض كلمات القوم

قال السيد دام ظلّه في مستمسكه :

إنّ الأدلة اللفظية الدالة على حجية الفتوى لو تمت في نفسها فإنّها تدلّ على حجية الفتوى
بنحو صرف الوجود الصادق على القليل والكثير ، كأدلة حجية الخبر ، فلا مجال
للتمسك بها مع اختلاف الرايين ؛ لتكاذبهما المانع من شمول الدليل لهما ؛ ولا لاحدهما ،
فلا بدّ من إثبات الحجّة من رأي الميت ، أو الحي من الرجوع إلى دليل آخر من إجماع ،
أو بناء العقلاء ، أو سيرة المشرعة ، أو الاصل .^١

ثمّ إنّه دام بقاؤه ضعّف الأوّل بعدم الثبوت ، وضعّف الثاني بعدم شموله لصورة
الاختلاف ، وضعّف الثالث بأنّ السيرة وإن ادّعى استقرارها في عصر المعصومين على
البقاء على تقليد الميت ، كما هو المظنون قوياً ، لكن بلوغه نحواً يصحّ التعويل عليه
لا يخلو من إشكال .

ثمّ قال : «فيتعين الأخير» .

أقول : وفي كلامه دام بقاؤه مواقع للنظر :

احدها : في قوله : «فإنّها تدلّ على حجية الفتوى بنحو صرف الوجود» فإنّ ظاهر
هذا الكلام أنّ الدليل اللفظي لحجية الفتوى لا يكون في مقام البيان ؛ لكونه في مقام
الإهمال وأصل التشريع ، فلا إطلاق له حتّى يتناول الرايين المتكاذبين .
فذلك دعوى بلا دليل ، ومناف لتعليقه الآتي بقوله : «لتكاذبهما المانع من شمول

الدليل لهما» فإنّ ظاهره وجود المقتضي والإطلاق لدليل الحجية، لكن عدم الشمول من ناحية وجود المانع، وهو التكاذب.

و الثمرة بين الصورتين تظهر في صورة اختلاف المتكاذبين في القوة والضعف؛ إذ بناءً على عدم الإطلاق لدليل الحجية لا يشملهما الدليل؛ وبناءً على وجود الإطلاق له يشمل أقواهما؛ لوجود المرجح فيه، والتحقيق: أنّ الدليل اللفظي على حجية الخبر من قبيل الثاني، والإطلاق له محقق، ويشهد لذلك قوله ﷺ: «لا عذر لأحد من مواليّنا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، فقد عرفوا بأنّنا نفاوضهم سرّنا، ونحملهم إيّاه إليهم»، فهذا النصّ صريح في الإطلاق. والتفصيل في محله.

ثانيها: في تشبيه الدليل اللفظي لحجية الفتوى بدليل حجية الخبر، وقد سبقه في ذلك بعض الاكابر، فإنّ القياس مع الفارق؛ لأنّ لسان دليل حجية الخبر إثبات الحجية الفعلية لخبر الثقة، فهو الظاهر من قوله ﷺ: «لا عذر» فيجب العمل بجميع مرويات الثقات في مسألة واحدة؛ ولذا يقع التعارض بين الخبرين المختلفين في الدلالة.

وأما لسان دليل حجية الفتوى فهو إثبات الحجية الشائبة لقول المفتي. وفعلية حجية قوله مشروطة بالسؤال والرجوع، ومن المعلوم أنّ مقتضى الحجية الشائبة التي اشترطت فعليتها بالسؤال والرجوع هو التخيير بين الحجج الشائبة عند تعددها في مسألة واحدة.

فالعامي مخير في الرجوع إلى أيهم، ولا يقع في مخمصة التعارض بين الفتاوى أبداً، وذلك من معالي أمور المعصومين ﷺ.

وبعبارة أخرى: أنّ لسان دليل حجية الفتوى كلسان دليل نفوذ حكم القاضي هو العموم البدلي، ولازمه التخيير في الاخذ بين أفراد العام، بخلاف لسان دليل حجية خبر الثقة؛ فإنّه العموم الاستغراقي، ولازمه الاخذ بكلّ واحد من أفراد العام.

فالحكم بالتخيير على فرض ثبوته في صورة تعارض الخبرين غير مستفاد من نفس

دليل حجّية الخبر، بل هو مستفاد من دليل آخر، بخلاف تخيير العامي في الرجوع إلى المفتين، فإنه مستفاد من نفس دليل حجّية الفتوى فانظر إلى آية السؤال، فإنّ ظاهرها العرفي إيجاب السؤال عن أحد أهل الذكر، لا عن جميعهم.
وانظر إلى التوقيع، فإنّ المتبادر العرفي منه وجوب الرجوع إلى أحد الرواة، لا إلى كلّ واحد منهم.

وذلك فضلاً عمّا ورد بلفظة «أحدكم» أو باسم صريح لشخص معيّن عند الإرجاع إليه، أو فيما أرجع فيه إلى رجلين من الفقهاء، فإنّ ظاهره الإرجاع إلى أيّهما، لا إلى كليهما.

ثالثها: في قوله: «فلا بدّ من إثبات الحجّة من رأي الميت، أو الحي من الرجوع إلى دليل آخر».

فقد عرفت عدم وجوب الرجوع إلى دليل آخر، فإنّ دليل التقليد اللفظي فضلاً عن دليله اللبّي كاف لإثبات الحجّية التخيريّة بين الميت والحي.
و كلامه قد نشأ من قياس دليل حجّية الفتوى إلى دليل حجّية الخبر، وهو قياس مع الباطل، وتوهم فاسد.

رابعها: في قوله: «بأنّ سيرة العقلاء غير شاملة لصورة الاختلاف» فإنّه دعوى بلا دليل، بل هي باطلة، إذ قلّما يتحقّق اتفاق المقومين في قيمة شيء، وكثير ما يتحقّق اختلاف الاطّباء في معرفة حال مريض، وفي طريق علاجه، وذلك بمرأى من العقلاء ومسمع منهم؛ فدعوى اختصاص سيرتهم بصورة العلم بعدم اختلاف الخبراء في الرأي فاسدة جدّاً.

نعم، شمولها لصورة العلم التفصيلي بالاختلاف غير معلوم. وسيجيء الكلام فيها في البحث عن تقليد الأعلام إن شاء الله تعالى.

خامسها: في قوله: «لكن بلوغه على نحو يصحّ التحويل عليه لا يخلو من إشكال» فإنّ التحقيق صحّة التحويل على سيرة المشرّعة، إلا في صورة العلم بأنّ عوام المشرّعة في ذلك العصر لم يكونوا عاملين بالأحكام الدينيّة، وإلا فإن كانوا عاملين بها- كما هو

المقطوع - حيث كانوا يرجعون إلى فقهاء الأصحاب فالتعويل على سيرتهم مما لا ريب فيه .

فإذا كانت سيرتهم قائمة على الرجوع إلى الحي بعد وفاة مرجعهم لشاعت وذاعت، فإنه من المبتلى به عند الجميع، وعدم الشيع والاشتهار دليل نطعى على أن عملهم كان على البقاء على تقليد الميت . وخير شاهد على ذلك أنك لا تجد في الأخبار سؤالاً ألقى على المعصوم عليه السلام بأن مرجعنا قد توفي، فإلى من نرجع بعد وفاته؟

وبهذا البيان ندعي استقرار سيرتهم على التقليد الابتدائي للميت؛ إذ لو كانت المتشعبة يمنعون أولادهم وأحفادهم عند صيرورتهم بالغين عن العمل بفتوى من كانوا يرجعون إليه وهو ميت لاشتهر المنع قطعاً، وبان يقيناً، ونقل مستفيضاً، فإن ذلك المنع غير مخصوص بزمان خاص، أو مكان خاص، أو أناس معدودين، وعدم وصول أقصر خبر عن هذا المنع يكشف عن عدم وجوده .

ولذا قلنا: إن سيرة المتشعبة على البقاء على تقليد الميت ملازمة لسيرتهم على التقليد الابتدائي له .

هذا تمام الكلام في اشتراط وصف الحياة في المفتي بقاء، وقد عرفت عدم دليل عليه، بل الدليل على خلافه، فلا فرق بين الحي والميت من حيث المرجعية للتقليد، فالأقوى جواز البقاء على تقليد الميت .

وأما البحث عن صورة كون الحي أعلم من الميت، أو بالعكس، أو صورة تساويهما فسياتي إن شاء الله تعالى .

هل يختص جواز البقاء بما عمل؟

إن بعض من ذهب إلى أن التقليد هو العمل خصص جواز البقاء على تقليد الميت بالمسائل التي عمل فيها المقلد بفتوى الميت؛ خوفاً من أن القول بجواز البقاء فيما لم يعمل مستلزم للقول بجواز التقليد الابتدائي للميت .

فلنسال من هذا القائل أولاً: عن الفرق بين الواقعة التي لم يعمل فيها بفتوى الميت

أصلاً، وبين التي عمل في مثلها بفتواه، فيجب ان يقول بعدم الجواز فيهما من جهة عدم الفرق بينهما من استلزامها تقليداً ابتدائياً للميت .

مثلاً: لو كان الميت قائلاً بعدم اشتراط العريية في العقود، وعمل المقلد بهذه الفتوى في حياته فالبقاء عليها بعد موته هو ترتيب الاحكام والآثار على ذلك العقد بخصوصه .

و أما إذا حدث له موضوع جديد بعد وفاة المفتي فإلغاء شرط العريية في هذا العقد الجديد ليس ببقاء عليها، سيما لو كان العقد غير مماثل للعقد السابق بأن يكون عقد بيع، والعقد السابق عقد نكاح مثلاً .

و ثانياً: قد عرفت عدم دليل لفظي على عدم جواز التقليد الابتدائي للميت حتى يتوهم وجود إطلاق له، بل قد عرفت عدم دليل أصلاً على عدم الجواز .

سلمنا وجود الدليل لكنه لبي، وهو الإجماع، ولا إطلاق له، والمتيقن من معقده العامي الذي لم يكن مقلداً عن الميت في آية مسألة من المسائل باى معنى من معاني التقليد؛ فإن الدليل قائم على جواز البقاء في غير تلك الصورة وقد مرّ. فالأقوى عدم اعتبار العمل في جواز البقاء .

وظيفة العامي

هذا حسبما يقتضيه البحث العلمي في المقام . وأما وظيفة العامي الذي هو أجنبي عن الحقائق العلمية؛ بناءً على أن هذه المسألة ليست من المسائل التقليدية، أو مما لا يجب التقليد فيها، فيجب على العامي العمل بمقتضى عقله؛ خالياً عن العاطفة، فإنه الحجّة دون سواه .

و نقول - إرشاداً إليه-: إن امكنه الاختيار في اصل المسألة بمقتضى عقله فعليه العمل بما اختاره، وإلا فإن كان الميت ممن يقول بالتحخير بين البقاء والرجوع إلى الحي فيجب عليه الرجوع إلى الحي؛ لأنه المتيقن في مقام العمل، فلو كان الرجوع إلى الحي بحسب الواقع واجباً أو جائزاً فقد تحقّق، ولو كان البقاء بحسب الواقع واجباً أو جائزاً

فقد بقي أيضاً، فإن المفروض أنه عمل بقول الميت في هذه المسألة، وذلك من غير فرق بين كون الحي قائلاً بوجوب البقاء أو جوازه أو حرمة؛ لأنه على فرض قوله بوجوب البقاء فقد بقي المقلد على تقليده، وعلى فرض قوله بحرمة البقاء فقد عدل إلى الحي، فإن عمله بقول الميت في مسألة البقاء غير مضرّ برجوعه إلى الحي، فهو كضمّ الحجر إلى جنب الإنسان.

وإن كان الميت قائلاً بعدم جواز البقاء يجب الرجوع إلى الحي؛ للقطع الحاصل بعدم حجّة قول الميت، فإنه على فرض حجّة قوله بحسب الواقع فهي مستلزمة لعدم حجّة قوله، ولأنه إذا كان قول الميت حجّة بحسب الواقع فقد وجب الرجوع إلى الحي؛ عملاً بالحجّة. وإن لم يكن قول الميت بحسب الواقع حجّة فقد وجب الرجوع إلى الحي؛ لانحصار الحجّة بقوله.

وإن كان الميت قائلاً بوجوب البقاء فإما أن يقول الحي بوجوب البقاء أم لا. فإن كان قائلاً بوجوب البقاء فالبقاء واجب عليه؛ لأنه المتيقّن في البين؛ ولكون حجّة قول الحي بحسب الواقع مستلزماً لوجوب البقاء أيضاً، وكذلك الحال في صورة قول الحي بجواز البقاء.

وإن كان قائلاً بحرمة البقاء فإن حصل له الوثوق بصحة أحد القولين فعليه العمل به، وإلا فالواجب عليه هو الرجوع إلى أحوط القولين في المسائل والعمل به؛ فإن ذلك عمل بالمتيقّن الذي يرجى فيه النجاة.

إذا تعدّد المفتي

إذا كان المفتي متعدّداً، وكانوا متفقين في الفتيا في المسائل المبتلى بها للناس فلا خلاف في كون العامي مخيراً في الرجوع إلى أيّهم شاء.

وإن اختلفوا في الفتاوى في تلك المسائل، فإذا كانوا متساوين في الفضل فقد يقال بأن الأصل الأوّلي حاكم بلزوم الاحتياط؛ لتنجز الأحكام الواقعية على المكلفين بسبب العلم الإجمالي بوجودها؛ ولكون الشبهة قبل الفحص، فيحكم العقل بلزوم تحصيل

الموافقة القطعية بواسطة العمل بأحوط الأقوال أو الجمع بينها إن كان الاحتياط في الجمع، وإن لم يمكن العمل بالاحتياط فالظاهر هو التخيير.
وأمّا مقتضى الدليل الاجتهادي فهو التخيير مطلقاً حتى في صورة إمكان الأخذ بالاحتياط.

ولذا لم اعثر على قائل بين القدماء، ولا بين الطبقة الوسطى يقول بوجوب الأخذ بالاحتياط عند اختلاف المفتين المتساوين.
قال المحقق (قده) في المعارج:

«فإن تساوا في العلم والعدالة جاز استفتاء كلّ منهم، فإن اختلفوا في الفتوى والحال هذه كان المستفتي مخيراً في العمل بقول أيّهم شاء»^١
و لنصرف عنان الكلام إلى بيان الأدلة.

حجج القول بالتخيير

منها: النصوص الواردة في الباب.

وتقريب الاستدلال بها: أنها تدلّ على الحجية الشائبة لرأي الفقيه، ومن المعلوم أنّ مقتضى الحجج الشائبة هو التخيير بمعنى أنّ من يقصد التعويل عليها مخير في العمل بأيّ حجة منها.

وإليك قوله عليه السلام: «العمرى وابنه ثقتان». فإنّ المتبادر منه كفاية الرجوع إلى أيّهما، ومثله بقية النصوص، فإنّ الإطلاقات الواردة فيها شاملة لصورة اتفاق المفتين في الفتوى، ولصورة اختلافهم فيها.

ومنها: سيرة المتسرعة

وهي السيرة العملية التي تتصل بزمان المعصومين عليهم السلام فإنّها جارية على تخيير

المستفتي في الرجوع إلى أي أحد من المفتين ، فهذه السيرة قائمة عند المتشرعة على الرجوع إلى من يكون قريباً إليهم من المفتين منذ زمان المعصومين عليهم السلام . فهم في كل قطر كانوا يرجعون إلى مرجع لهم في الفتوى ، كان فضل بن شاذان (قده) مرجعاً لخراسان ، وعبد العظيم الحسيني (قده) مرجعاً لأهل الري ، وغيرهما لغيرهما من البلاد ممن نعرفه ومن لا نعرفه .

وأما احتمال اتفاق المفتين في ذلك العصر في الفتيا فيدفعه ما حكي من كثرة اختلافهم في المسائل ، بحيث كان سبباً لهجرة بعضهم بعضاً ، بل ربما رفع الاختلاف في الرأي بحضرة المعصوم عليه السلام .

وكفكك شاهداً خبر أبي علي بن راشد ، وقصة يونس بن عبدالرحمان ، وقد مرّ . وإليك ما أورده في أصول الكافي عن علي بن إبراهيم ، عن السري ، قال : «لم يكن ابن أبي عمير يعدل بهشام بن الحكم شيئاً ، وكان لا يغيب إتيانه ، ثم انقطع عنه وخالفه ، وكان سبب ذلك أن أبا مالك الحضرمي - كان أحد رجال هشام - وقع بينه وبين ابن أبي عمير ملاحاة في شيء من الإمامة » .

قال ابن أبي عمير : «الدنيا كلها للإمام على جهة الملك ، وإنه هو أولى بها من الذين هي في أيديهم» .

وقال أبو مالك : «ليس كذلك أملاك الناس لهم ، إلا ما حكّم الله به للإمام من الفيء والخمس والمغنم ، فذلك له ، وذلك أيضاً قد بين الله للإمام أين يضعه ، وكيف يصنع به» فتراضيا بهشام بن الحكم ، وصارا إليه . وحكم هشام لأبي مالك على ابن أبي عمير ، فغضب ابن أبي عمير وهجر هشاماً بعد ذلك .^١

منها : الإجماع

أدعى بعض أصحابنا الإجماع على عدم وجوب الاحتياط .

١ . الكافي ، ج ١ ، ص ٤٠٩ ، كتاب الحجّة ، باب أن الأرض كلها للإمام (ع) ، ح ٨ .

أقول: الاتفاق في الفتوى على عدم وجوب الاحتياط بين القدماء محقق؛ إذ لا نجد من أفتى منهم، ومن الطبقة الوسطى بوجوب الاحتياط عند اختلاف المفتين.

ومنها: سيرة أهل السنة

فإن سيرة المتشرعة منهم قائمة على رجوع اهالي كل ناحية إلى فقيهاها، فكان العراقيون منهم يقلدون فقيه العراق، والشاميون منهم يقلدون فقيه الشام، والمصريون منهم يقلدون فقيه مصر، والحجازيون منهم يقلدون فقيه الحجاز، مع أن الاختلاف في الفتيا بين الفقهاء مما لا يمكن إنكاره.

ومن المعلوم: أن هذه السيرة كانت جارية في عصر المعصومين عليهم السلام بمرأى منهم ومسمع، فلو كانت غير مرضية لهم لصدر نهي منها عنهم عليهم السلام إلى شيعتهم، وعدم صدور النهي يكشف عن رضاهم بها، ولا يخفى أن صدور مثل هذا النهي ملازم للوصول إلينا.

ومنها: سيرة العقلاء

فإنها قائمة على التخيير في الرجوع إلى أحاد الخبراء، حال العلم الإجمالي باختلافهم في الآراء، كما مر.

وأما سيرتهم في صورة العلم التفصيلي بالاختلاف فهي الاعتماد على الرأي الأوثق عندهم، وما هو أكثر اطمئناناً لديهم.

فإذا وثقوا بقول خبير يعملون به، فإن ملاك العمل عندهم على الوثوق من أي طريق حصل، وبأي دليل ثبت.

ثم إن بعض الأساطين دام ظلّه ذهب إلى نفي التخيير، وإلى القول بأحوط القولين عند العلم باختلاف المفتين في الفتيا، واحتجّ لمذهبه بـ:

أنّ الدليل على التخيير إن كان هو الاخبار الدالة على حجّة الفتوى فإنها ساقطة في موارد معارضة الفتاوى؛ بناءً على حجّة الأمارات من باب الطريقة؛ إذ لا يجوز شمولها لكل واحد من المتعارضين للتكاذب، ولا لأحدهما المعين؛ لكونه ترجيحاً

بلا مرجح، ولا لأحدهما المخير بأن يقيد إطلاق وجوب الأخذ بأحدهما باختياره؛ لكونه مستلزماً لعدم وجوب الأخذ بكلّ منهما إذا لم يختر أحدهما.

وأما إن كان دليل التخيير مستفاداً من النصّ الوارد في باب التعارض بين الخبرين فهو ضعيف السند.

وإن كان دليله الإجماع فالإجماع التعبدي غير ثابت في المقام. وإن كان سيرة المتشرعة فثبوتها في الجملة وإن كان لا ينكر، لكن لم تثبت سيرة على التخيير حتى في صورة العلم بالمخالفة.

كيف وبناء العقلاء على التساقل عند التعارض. فلا بدّ أن يكون التخيير بدليل تعبدي من الشارع، وهو غير واصل إلينا.^١

أقول: ويرد عليه أولاً: بالنقض بتخيير المدعي في الرجوع إلى أحد القضاة عند مساواتهم في الفضل، فإنّه من المسلّمات عند القوم. قال العلامة في القواعد: «ولو تعدّد تخير المدعي لا المنكر في الترافع إلى من شاء إن تساوا»^٢. ومن المعلوم: أنّ الرجوع إلى القاضي كما يكون في الشبهة الموضوعية، كذلك قد يكون في الشبهة الحكمية أيضاً.

و العجب منه دام ظلّه أنّه قال بهذا القول في ذلك الباب، حيث لم يعلّق في تعليقه على مسألة ٥٦ من مسائل التقليد من كتاب «العروة الوثقى».

قال السيّد في العروة في تلك المسألة: «في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي، إلا إذا كان مختار المدعي عليه أعلم»^٣.

ثمّ إنّي لم أعثر في باب القضاء على قول من أوجب الرجوع عند تعدّد القضاة، ومساواتهم إلى القاضي الذي يعلم المدعي بأنّ حكمه أحوط.

وثانياً: قد عرفت أنّ قياس أخبار الباب إلى الأخبار الواردة في حجّة الخبر قياس

١. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٨٠.

٢. قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٢٠٢.

٣. العروة الوثقى، ج ١، ص ٢٠، المسألة ٥٦.

مع الفارق، فإن ما يدلّ على حجّية الفتوى يدلّ على حجّيتها الشانّية؛ فإذا عمل بها العامّي تصير حجة فعلية، ولازم الحجج الشانّية تخيير من يريد الاحتجاج بين تلك الحجج.

وأمّا ما يدلّ على حجّية الخبر فيدلّ على حجّيته الفعلية، والحكم في الحجة الفعلية تعيّن الأخذ بها. وإليك النظر في كلتا الأدلّة حتّى يتبيّن لك صدق هذه الدعوى، وقد مرّ بيانها.

و ثالثاً: سلّمنا وحدة الدلالة بين دليل حجّية الخبر، ودليل حجّية الفتوى، لكن ما ادّعه من سقوط دليل الحجّية في مورد المعارضة من جهة بطلان الشقوق الثلاثة ليس بمقبول، فإنّ لنا اختيار ثالث الشقوق، وهو وجوب الأخذ بأحدهما المخير، لكن لا نقول بما قرّره، بل بتقيّد إطلاق وجوب الأخذ بأحدهما بصورة عدم الأخذ بالآخر، ولا يلزم من ذلك إلا وجوب الأخذ بكلّ منهما عند عدم الأخذ بكلّ منهما، وذلك ليس بتال فاسد؛ إذ لا يلزم منه التكاذب، واجتماع البعث والزجر في مقام العمل.

ورابعاً: قد عرفت ثبوت السيرة من التشرّعة على التخيير بين الرجوع إلى الفقهاء في زمان الحضور حتّى في صورة العلم بالاختلاف.

وخامساً: قد عرفت قيام سيرة العقلاء على التخيير بين الرجوع إلى أحد الخبراء عند العلم الإجمالي بالخلاف باختلافهم في الأنظار.

وأمّا صورة العلم التفصيلي باختلاف الخبراء في الرأي فقد عرفت أنّها قائمة على الوثوق والاطمئنان.

فإنّ رأي الخبير موثوق به عند العقلاء؛ فإذا عورض برأي خبير آخر يضعف الوثوق به، فيفحصون عمّا يقوّي به الوثوق بأحد الرايين، أو برأي ثالث موثوق به؛ فإذا حصل لهم الوثوق برأي عملوا به.

ولا يخفى أنّ ظاهر كلامه دام ظلّه اتّحاد السيرتين: التشرّعة، والعقلانية عنده، كأنّه يزعم رجوع سيرة التشرّعة إلى سيرة العقلاء، وهذا وإن أمكن القول به في بعض السير، لكن لا سبيل إلى القول به هنا؛ لما مرّ.

تقليد الأعلّم

إنّ البحث عن وجوب تقليد الأعلّم عند اختلافه مع غيره في الفتوى إنّما يكون في صورة إمكان الرجوع إلى الأعلّم، وإلا فجاوز الرجوع إلى المفضول محلّ وفاق. فهل يجب على العامّي في صورة تمكّن الرجوع إلى الأعلّم الرجوع إليه؟ أو هو مخيّر بين الرجوع إليه وإلى غيره؟ قال السيّد المرتضى (قده) في الذريعة:

وإن كان بعضهم عنده أعلّم من بعض، أو أورع، أو أدين فقد اختلفوا، فمنهم من جعله مخيّرًا، ومنهم من أوجب أن يستفتي المقدم في العلم والدين وهو أولى؛ لأنّ الثقة منها أقرب واوكد، والأصول بذلك كلّها شاهدة^١.

و قال الأمدي- من علماء أهل السنّة في كتاب الإحكام-:

إذا حدثت للعامّي حادثة، وأراد الاستفتاء عن حكمها، فإن كان في البلد مفت واحد وجب الرجوع إليه والاختصاص بقوله، وإن تعدّد المفتون، فمن الأصوليين من ذهب إلى أنّه يجب عليه البحث عن أعيان المفتين، وأتباع الأورع، والأعلّم، والأدين. ومنهم من ذهب إلى أنّه مخيّر بينهم-ياخذ برأي من شاء منهم- سواء اتساوا،

١ . الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٨٠١، وأيضاً حكاه عنه السيد الحكيم في المستمسك، ج ١،

أم تفاضلوا، وهو المختار.^١

أقول: ظاهر كلام هذين العلمين أنّ المسألة كانت خلافاً منذ العصور المتقدمة. فظهر النظر فيما ذكره بعض الأكابر في المستمسك حيث قال دام ظلّه:
المشهور بين أصحابنا هو الأوّل، وعن ظاهر السيّد من الذريعة كونه من المسلّمات عند الشيعة.^٢

وقد مرّ عليك كلام السيّد في الذريعة حيث كان صريحاً بوجود الاختلاف في هذه المسألة، ولم يكن القول بوجود الرجوع إلى الأعلّم محلّ شهرة بين القدماء فضلاً عن كونه من المسلّمات عند الشيعة.

ثمّ إنّ القول بالتخيير قد حكى أيضاً عن جماعة ممن تأخّر عن الشهيد الثاني، ومال إليه صاحب الفصول^٣، وقوّه الشيخ فقيه آل ياسين في تعليقه على العروة.

تأسيس الأصل في حكم المسألة

إنّ المناسب - قبل الخوض في البحث عن الأدلّة الاجتهادية - بيان مقتضى الأصل في المقام حتّى يكون هو المعتمد إذا أعوز الدليل فنقول - مستعيناً بالله، وحسن توفيقه -:
إنّ الشكّ في حجّة فتوى المفضول عند المخالفة لفتوى الأفضل مسبّب عن الشكّ في اشتراط الأفضلية في المفتي عند التعدّد.

ومن المعلوم: أنّ أصالة البراءة العقلية حاکمة بعدم العقاب على مخالفة فتوى الأفضل، ولا تعارضها البراءة عن العقاب على مخالفة فتوى المفضول؛ للقطع بعدم جريان العقاب على مخالفة فتوى المفضول عند موافقة فتوى الأفضل في مقام العمل.

و أورد عليه المدقّق الإصفهاني ب:

أنّ عدم العقاب عليها بالخصوص لا يجوز الاقتصار على غيرها؛ إذ لا يجوز الاقتصار

١. الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٧/٢٤١.

٢. المستمسك، ج ١، ص ٢٦.

٣. الفصول في علم الأصول، ج ٢، ص ١٤٢.

إلا على ما يقطع بأنه معذّر عند الخطأ، وليس ذلك إلا شأن مقطوع الحجية^١.
أقول: إنّ حكم العقل في مقام الامتثال مالم يكن للشارع تصرف في هذا المقام
حجة قطعاً، فيجوز الاقتصار على ما حكم العقل بكونه معذراً عند الخطأ.
و أورد على حكم الأصل بعض الأساطين بـ:

إنّ العقاب في باب الامارات ليس على نفس مخالفة الامارة، بل هو على مخالفة
الواقع؛ إذ لا شأن للامارة إلا الطريقيّة، فلا يكون العمل على طبقها واجباً نفسياً، سواء
في ذلك ذو المزية، أو غيرها، فلا عقاب على مخالفتها حتّى يدفع بالأصل عند الشكّ.
فلو خالف الامارة، واتى بالواقع اتّفاقاً فلا يكون معاقباً.

نعم، العقاب على مخالفة الامارة مبني على القول به في التجري، فاصالة البراءة على
مخالفة فتوى العلم بما هي مخالفة لها، لا معنى لها للقطع بعدم العقاب.
وأما البراءة عن مخالفة الواقع لو صادف في فتوى العلم فهي غير جارية لتنجز الواقع
بالعلم الإجمالي، أو بنفس الامارتين، فيكون الأصل في كلّ من الطرفين معارضاً
بالأصل في الطرف الآخر^٢.

أقول: ولا باس بهذا الكلام سوى ما في إطلاق ذيله، فإنّ تعارض الأصول في
جميع صور الاختلاف في الفتوى بين الفاضل والمفضول ممنوع؛ إذ في صورة عدم كون
فتوى الفاضل حكماً اقتضائياً، مثل الوجوب والحرمة لكان الشكّ في ثبوت التكليف،
فلا أصل يعارض الأصل الجاري في طرف فتوى المفضول، وكذلك الحال في عكس
هذه الصورة فلا أصل يعارض للأصل الذي يجري في ناحية فتوى الأفضل؛ إذ لا علم
بتكليف فعلي منجز في هاتين الصورتين، فلا يكون للحكم المعلوم بالإجمال باعثة أو
زاجرية على كلّ تقدير.

نعم، يتمّ كلامه فقط في صورة اختلاف الرأيين بين الوجوب والحرمة،
والاختلاف في مصداق الواجب أو الحرام إذا يعلم بعدم خروج الحكم الواقعي من

١ . رسالة الاجتهاد والتقليد، ص ٣٣.

٢ . دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٨٣.

بينهما، وعندئذ يقع التعارض بين الأصلين من الجانبين؛ لثبوت الفعلية على كل تقدير للمعلوم بالإجمال.

ومن المعلوم: أن هذه الصورة من الاختلاف مع ما ذكرنا من الشرط، وهو وجود العلم بعدم خروج الحكم الواقعي من المبيّن، قلّما تقع بين مرجعين، بل لعلّه لم يتفق عادة، هذا مقتضى الأصل العقلي الجاري في السبب، وقد عرفت الإشكال في جريانه.

وأمّا الأصل الشرعي فهو أصالة البراءة الشرعية بأن شرط الأفضلية في المفتي غير معتبر ومرفوع، فإنّه ممّا لا يعلم.

فهذا الأصل حاكم بإلغاء المزية عن فتوى الأفضل؛ لأن اعتبارها كلفة، وضيق على المكلف، نظير ما قالوا في دوران الأمر بين التعيين والتخير في الظهر والجمعة فإنّ تعيين الجمعة ضيق على المكلف وهو غير معلوم، فهو مرفوع بالأصل. وورد عليها بعض الأساطين بمثل ما أورده على أختها ب:

أنّ المزية في الحجية لا عقاب على مخالفتها في نفسها، فلا وجه لقياس الدوران في باب الحجّ على الدوران في المسائل الفرعية، مثل الدوران بين الظهر والجمعة؛ لأنّ الشكّ في المسألة الفرعية في أصل ثبوت التكليف المراد بين المعين والتخير، والشكّ في باب الحجّ يكون في سقوطه بعد العلم بثبوته.

أقول: المناسب تبديل لفظ العقاب بالمؤاخذه في قوله: «لا عقاب على مخالفتها» فإنّ المرفوع في البراءة الشرعية هو المؤاخذه لا العقاب.

ومن المعلوم: صحّة المؤاخذه على ترك العمل بحجّة معينة؛ لأنّ ثبوت المزية لقول الأفضل يوجب تعيينه. نعم، ما ذكره بقوله: «فلا وجه لقياس الدوران» الخ فهو مسلم. ثمّ إنّه يمكن تقرير إجراء أصالة البراءة في المقام بوجه آخر: وهو أن اشتراط الأفضلية في المرجع موقوف على جعل ثان من ناحية الشارع؛ فإنّ الأفضلية غير داخلية

في مفهوم المرجعية، بل دخولها في نفس هذا المفهوم مستحيل؛ لأنها من الأوصاف الإضافية، ووصف المرجع ليس منها.

فإذا فرض اعتبار وصف الأفضلية فيه فإنما يكون معتبراً عند لحاظ تعدد المفتين، واختلافهم في الفتيا، وذلك إنما يكون بجعل آخر ولحاظ ثان، غير جعل أصل المرجعية للفتية، فالجعل الثاني مشكوك مرفوع بالبراءة؛ إذ تصح المؤاخذه عن ترك العمل بقول الأفضل. هذا تمام الكلام في جريان الأصل في السبب.

وأما الكلام في إجراءاته في المسبب فنقول: إن إجراء الأصل في المسبب، وهو الشك في حجة فتوى المفضول عند المخالفة لفتوى الأفضل إنما يكون بعد الفراغ عن القول بوجوب الاحتياط على العامي إما للإجماع، أو للسيرة العملية من المشرعة القائمة على عدم العمل بالاحتياط، وإما من جهة ترك الاستفصال في أجوبة طائفة من نصوص التقليد، أو من جهة إطلاق طائفة أخرى منها.

ثم إن الأصل الجاري في المسبب أصل اشتغالي على خلاف الأصل الجاري في السبب، فإن الشك في هذا المقام يكون في سقوط التكليف المعلوم بالإجمال عند العمل بفتوى المفضول فيما إذا كمان متعلق رأي كل من الفاضل والمفضول حكماً اقتضائياً.

وقد اعتمد في الكفاية على هذا الأصل وقال ب: «عدم جواز الرجوع إلى المفضول، وبوجوب الرجوع إلى الأفضل».

وفيه أنه لا تصل النوبة إلى إجراء الأصل في المسبب بعد جريان الأصل في السبب؛ لزوال الشك في المسبب تعبداً، فالأصل الجاري في المسبب محكوم؛ للأصل الجاري في السبب.

واعلم أن لبيان الأصل الجاري في المسبب وجوهاً نختار ما هو الموجود في كلام الجميع.

وهو دخول المقام في باب دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجة، فما يحتمل

كونه مخيراً يصير مشكوك الحجية، وما يحتمل كونه معيناً يصير مقطوع الحجية، والعقل حاكم بوجوب العمل به وهو فتوى الأفضل، ويحكم بعدم جواز العمل بمشكوك الحجية، وهو فتوى المفضل.

أمّا عدم جواز العمل بمشكوك الحجية فلأنه ليس بحجة؛ لأن الحجية من العناوين التي يكون ثبوتها تابعاً لإثباتها، وإن شئت قلت: وجودها الواقعي تابع لوجودها العلمي، فما لم تكن الحجية معلومة لا يجوز الاحتجاج بها، فالشك في حجية أمانة ملازم للحكم بعدم حجيتها.

وبعبارة أخرى: أن صحة الاحتجاج بالحجة ليس من لوازم ذات الحجة، بل هي من لوازم الحجة المعلومة؛ فإنها الحجة الواقعية دون غيرها.

وبتقريب آخر: إنه بعد ما ثبت أن المراد من الحجة التخيرية هو اشتراط حجية كل من الأمارتين بالأخذ بها، فالشك يحدث في حجية فتوى المفضل إذا أخذ بها بخلاف العكس؛ إذ لو أخذ بفتوى الأفضل يقطع بحجيتها؛ لكونها حجة على كل تقدير.

وبتعبير آخر: إن فتوى الأفضل حجة، سواء كانت حجيتها الفعلية مشروطة بالأخذ، أو غير مشروطة به حتى تكون حجيتها مطلقة، بخلاف فتوى المفضل.

أقول: إن كلية هذا الحكم العقلي ممنوع بمعنى سقوط فتوى المفضل عن الحجية في جميع صور الاختلاف مع فتوى الفاضل؛ لأن العقل لا يحكم بوجوب الأخذ برأي الأفضل عند مخالفته للاحتياط، ولا يحكم بعدم جواز الأخذ برأي المفضل عند موافقته للاحتياط.

كما أن العقل لا يحكم بكلا الحكمين عند تطابق رأي المفضل مع رأي من هو أفضل من الأفضل من فقهاء الأموات. ولا يحكم بهما عند تطابق رأي المفضل مع رأي المشهور، قديماً وحديثاً. ولا يحكم بهما عند تفرّد الأفضل برأي في عصره، وموافقة رأي المفضل مع رأي جمّ من المفضولين المعاصرين لهما، أو مع تأييد بعض القرائن له.

ففي جميع هذه الصور يصير رأي الأفضل مشكوك الحجية أيضاً، ويخرج عن كونه مقطوع الحجية، بل احتمال ثبوت الحجية لرأي المفضل في جميع هذه الصور أقوى

عند العقل من احتمال ثبوتها لرأي الأفضل .
و عندئذ إما أن يحكم العقل بسقوط كلا الرأيين ولزوم العمل بالاحتياط ، أو يحكم
بالتخير ، أو بترجيح فتوى المفضل ، أو بالذي حصل الوثوق به .
ثم أعلم أنّ هذا الأصل العقلي الاشتغالي الذي قرّره قد يكون محكوماً لأصل
شرعي .

قال في المستمسك :

لا يطرّد العمل بهذا الأصل مع سبق تقليد المفضل ؛ لعدم وجود الأفضل ثمّ تجدد
وجوده ، فإنّ استصحاب بقاء الأحكام الظاهرية وارد على الأصل المذكور ؛ إذا كانت
الأحكام غير اقتضائية ، وكذا إذا كانت اقتضائية من جهة الإشكال في جريان
استصحابها ؛ لأنّه من الاستصحاب التعليقي بالإضافة إلى الوقائع المتجدّدة المعارض
بالاستصحاب التنجيزي ؛ وبعد التسايط يرجع إلى الأصل العقلي المقتضي للتخير^١ .
أقول : ونضيف إلى كلامه دام ظلّه الاستصحاب في الصور التي كان الأعلم في
الزمن السابق غير جائز التقليد من جهة فقدّه لبعض الأوصاف ، ثمّ صار واجداً له
وموصوفاً به .

ثمّ إنّ القدر المسلّم من هذا الحكم العقلي في دوران الأمر بين التعيين والتخير فيما
إذا كان العدلان متباينين ، وأمّا إذا كانا متساويين بحسب الحقيقة ويكون لأحدهما مزية
على الآخر ، - كما في المقام - فهو محلّ تأمل ؛ فإنّ كلا الرأيين مشتركين في الطريقة
وإن كانا متباينين بحسب الإراءة .

حجج القول بوجوب تقليد الأعلم

أحدها : الإجماع ، وقد حكى دعواه عن المحقّق الثاني^٢ (قده) .

١ . المستمسك ، ج ١ ، ص ٢٨ .

٢ . انظر : معجم فقه الجواهر ، ج ٢ ، ص ٩٥ (تقليد) .

أقول: وقوع الإجماع في مثل هذه المسألة ممنوع، والدليل على ذلك كلمات القوم، منها صريح كلام السيّد في الذريعة حيث قال:

وإن كان بعضهم عنده أعلم من بعض أو أروع أو أدين فقد اختلفوا، فمنهم من جعله

مخيراً، ومنهم من أوجب أن يستفتي المقدم في العلم والدين.

ثم إنَّ عدم تعرّض الشيخ في العدة لشرط الأفضليّة عند ذكر شرائط المفتي وأوصافه، وكذا عدم تعرّض ابن زهرة لهذا الوصف في الغنية في أوصاف المفتي يرشداننا أيضاً إلى عدم تحقّق إجماع في الباب.

ولو كان اشتراط وصف الأفضليّة في المفتي إجماعياً لتعرّض له هؤلاء، وادّعوا عليه الإجماع، سيّما ابن زهرة الذي اشتهر بكثرة دعواه للإجماع.

أضف إلى ذلك، أنّ كلام صاحب المعالم (قده) يفيد عدم وقوع إجماع في المقام حيث قال - مشيراً إلى اعتبار وصف الأفضليّة - : «وهو قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم»^٢.

ثمّ قال: «ويحكى عن بعض الناس القول بالتخير هنا»^٣.

ولعلّه لذلك منع في الفصول وقوع الإجماع، فقال: «لاسيّما بعد تصريح جماعه بالجواز»^٤.

نعم، أوّلاً: يحتمل وقوع الاتفاق فيه في عصر المحقّق الثاني من معاصريه، وممّن قارب عصره.

وثنانياً: سلّمنا وقوع الإجماع، لكن يمكن المنع عن تعبدّيته؛ لاحتمال اعتماد المجمعين على مثل ما ذكره علم الهدى؛ دليلاً لمذهبه من وجوب تقليد الأعلام.

ويشهد لذلك كلام صاحب المعالم - بعد حكايته قول الأصحاب الذين وصل إليه

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٨٠١.

٢ و٣. معالم الدين في الأصول، ص ٢٤٠ و٢٤١.

٤. الفصول في علم الأصول، ج ٢، ص ١٤٢.

كلامهم - حيث قال : «و حجتهم عليه أنّ الثقة بقول الأعلم أقرب ، وأوكد»^١ .
ثمّ إنّ بعض الأساطين .

«منع عن تحقّق الإجماع صفرياً؛ لمخالفة جملة من المتأخّرين في ذلك ، وكبروياً؛
لاحتمال استناد المجمعين إلى سائر الوجوه»^٢ .

أقول : منع الصغرى بما ذكره غير سديد ، فإنّ مخالفة جملة من المتأخّرين غير مضرّة
بتحقّق الإجماع ؛ إذ المقومّ له هو إجماع القدماء من جهة اتّصال زمانهم بزمان
المعصومين عليهم السلام .

ثانيها : بناء العقلاء ، فإنّ مقتضاها الرجوع إلى الأفضل عند التعارض بين آراء
الخبراء .

قال في المستمسك : «و التشكيك في ثبوت بناء العقلاء يندفع بأقلّ تأمل»^٣ .
و قال بعض الأساطين :

إنّ عمدة أدلّة القائلين بوجوب تقليد الأعلم - إذا اختلف مع غيره - هو بناء العقلاء
ولم يثبت من الشرع ردع عن العمل بها في الأحكام الشرعيّة ، وعليه فلا ينبغي الشكّ
في لزوم الأخذ بفتوى الأعلم إذا كانت موافقة للاحتياط .

وإن كانت مخالفة له فالظاهر التخيير بينه وبين غيره ؛ لبناء العقلاء على الرجوع إليه وإن
كان رايه مخالفاً للاحتياط . وأمّا جواز العمل بفتوى غيره فهو من باب الاحتياط
لا الحجّة . فلا يصحّ إسناد الحكم الذي أفتى به إلى الله تعالى .^٤

انتهى مع تحرير منّا .

أقول : لا ريب في عدم ثبوت بناء للعقلاء في الرجوع إلى الأفضل في صورة
العلم التفضيلي باختلافه في الرأي مع غيره . ويكفيك لهذه الدعوى شاهدان يقومان

١ . معالم الدين في الأصول ، ص ٢٤١ .

٢ . دروس في فقه الشيعة ، ج ١ ، ص ٧٩ .

٣ . المستمسك ، ج ١ ، ص ٢٨ .

٤ . دروس في فقه الشيعة ، ج ١ ، ص ٧٩ .

مقام البيّنة :

أحدهما : إذا أفتى الطبيب الأفضل بلزوم عمل جراحي لمريض ؛ قائلاً : إن لم يؤت بهذا العمل وقع المريض في حفرة الموت .

و أفتى الطبيب المفضول بخلافه ؛ قائلاً : إنّه في هذا العمل خطر عظيم يسبّب هلاك المريض ، فهل ترى أنّ العقلاء يعملون في هذا الظرف برأي الأفضل طاعة عمياء ؟! وكذلك الكلام في عكس هذه الصورة .

ثانيهما : إذا قصدوا معرفة قيمة دار ، أو جوهرة فقومها المقومّ الأفضل بثمن قليل ، وقومها غيره بثمن كثير أضعاف ذلك الثمن ، فهل ترى أنّ العقلاء في هذه الصورة يعملون بقول الأفضل بلا تأمل وتردد ؟! وكذلك الكلام في عكس هذه الصورة .

و من قبيل هذين الشاهدين تجد شهوداً أخرى من سيرة العقلاء عند اختلاف الخبراء . وإن كنت طالباً لمعرفة سيرة العقلاء في مثل هذه الأحوال ، وهي صور العلم التفصيلي باختلاف الخبراء في الرأي عند ابتلائهم به فاصغ لما نتلو عليك :

إنّ سيرة العقلاء في هذا الأمر هو التعويل على الوثوق والاطمئنان بأي رأي حصل ، و من أي طريق حصل ، فالرأي الموثوق به هو الذي يعملون به وإن كان صادراً من المفضول ، و مخالفاً للاحتياط .

و إذا لم يحصل لهم وثوق برأي فعملهم على الاحتياط ، سواء أكان أحد الرأيين موافقاً للاحتياط ، أو كان كلا الرأيين مخالفاً له ؛ فإنّ ذلك أيضاً مصداق لذلك الكلّي ، وهو التعويل على الوثوق .

فإذا لم يكن الاحتياط فالعمل عندهم على أقوى الاحتمالين ، أو على التخيير عند تساويهما .

واعلم أنّ العقلاء ليس لهم طريق تعبّدي محض بمعنى أنّهم يعملون بخبر لا يفيد الوثوق .

و أمّا عملهم بقول أهل الخبرة فمن جهة إفادته الوثوق عندهم .

فإذا تعارض رأي الأفضل مع رأي غيره تزحزح الوثوق الذي يحصل من

كلّ منهما، لو كان غير معارض فلا عمل لهم إلا بالوثوق .
هذا حال سيرتهم في صورة العلم الإجمالي باختلافهم في الرأي، فهي قائمة على
التخيير في العمل بأي الآراء، فإنّه من البديهي أنّهم لا يرجعون إلى أهل الخبرة في
صورة علمهم بعدم اختلاف الخبر في الرأي فقط، بل هذه الصورة قليلة الوجود جداً .
فالرجوع إليهم، إمّا في صورة الشكّ في الاختلاف، أو في صورة العلم
الإجمالي به، وهذه هي الأكثر وقوعاً، والشاهد هو الوجدان .
ثالثها: مقبولة عمر بن حنظلة . ومورد الاستدلال فيها قوله عليه السلام - جواباً عن سؤال
الراوي - فإنّ كان كلّ رجل يختار رجلاً من أصحابنا، فرضياً أن يكونا ناظرين في
حقّهما، فاختلفا فيما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟
فأجاب عليه السلام : «الحكم ما حكم به عدلها، وأفقهما، وأصدقهما في الحديث،
وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر» الحديث .
ومثلها ما أجابه عليه السلام في خبر داود بن حصين - جواباً عن سؤاله - : فاختلف العدلان
بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم؟
فكان جوابه عليه السلام : «ينظر إلى أفقهما، وأعلمهما بأحاديثنا، وأورعهما، فينفذ
حكمه»^٢ . الحديث .
ومثلها أيضاً خبر موسى بن أكيل فيه أجاب المعصوم عليه السلام عن السؤال في صورة
اختلاف الحكمين في الحكم :
«ينظر إلى عدلها، وأفقهما في دين الله، فيمضي حكمه»^٣ . الحديث .
وقد ذكروا وجهين لتقريب الاستدلال بالمقبولة :
الأول: أنّ صدر المقبولة دالّ على أنّ منشأ الاختلاف في الحكم إنّما هو الاختلاف

١ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١ .

٢ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠ .

٣ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٢٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥ .

في الأحاديث الواردة عنهم عليهم السلام، وكذا ذيلها الحاكم بملاحظة المرجحات في الرواية، فهي صريحة في أن الشبهة التي اختلفا فيها كانت حكمية لا بد من رفعها بمراجعة النص.
الثاني: أن الفتوى ملحقة بالحكم من جهة عدم القائل بالفرق بين الحكم والفتوى، فيتم بالإجماع المركب.

أقول: ينبغي التكلّم أولاً: في فقه الحديث.

فنقول: لاسبيل إلى حمل مقبولة عمر بن حنظلة على باب القضاء؛ لفرض تعدد القاضي فيها؛ ولاختيار كل واحد من المتخاصمين قاضياً.

فالقاضي في الإسلام لا يكون في مرافعة إلا واحداً، كما أنه في الإسلام ليس تعيين القاضي بيد المتخاصمين معاً، بل هو حق المدعي في الدرجة الأولى، ولا سبيل إلى حملها على أخذ الفتوى؛ لظهور قوله: «فتحا كما إلى السلطان، أو إلى القضاة» في غير باب أخذ الفتوى.

فإن دأب أصحابنا رضوان الله عليهم في طلب الفتوى لم يكن بالرجوع إلى السلطان، بل كان الرجوع إلى المعصوم عليه السلام، أو إلى فقهاء صحابته. وإنه ليس من وظائف المستفتي عند تعارض أقوال المفتين الرجوع إلى مرجحات النصوص، سيما مع عدم اقتدار كثير من المستفتين على ذلك.

على أنه لا يجب على المستفتي عند اختلاف المفتين الرجوع إلى أصدق المفتين في الحديث أو عدلهم أو أورعهم. فتعين حمل المقبولة على قاضي التحكيم الذي كان مختصاً بزمان الحضور ظاهراً، ويشهد لذلك قوله عليه السلام في ذيلها: «فارجع حتى تلقى إمامك». وبهذا البيان ظهر الحال في الخبرين الآخرين.

و أنت بعد الإحاطة بما تلونا عليك يظهر لك النظر في أول الوجهين من تقريب الاستدلال بالمقبولة، فإنه على فرض خلوّ هذا الوجه من الخلل يجب الرجوع عند اختلاف المفتين إلى الأصدق والأعدل والأورع، ولم يقل أحد بوجوب الرجوع

إلى الأصدق .

و هل قال أحد بوجوب الرجوع إلى الأعمل ، أو الأورع ؟ لا أذكره الآن .
 ويجب الرجوع أيضاً إلى بقية المرجّحات المذكورة في المقبولة عند فرض مساواة
 المفتين في الصفات المذكورة . والحال أنّ ذلك ليس من وظائف المستفتي قطعاً .
 فالشبهة وإن فرضت كونها حكمية ، لكن إزالتها بهذه الكيفية ليست من وظائف
 المستفتين بالقطع واليقين ، ومن هذا الكلام ظهر النظر في ثاني الوجهين .
 و نزيدك تزييفاً له أنّ عدم القول بالفصل غير مفيد للاحتجاج ، فإنّ المفيد له نفي
 الفصل ، وهو غير ثابت في المقام ، فإنّي لم أعر على التصريح بنفي الفصل في كلام
 القدماء .

قال المدقّق الإصفهاني :

و الإجماع على الملازمة بين لزوم الرجوع إلى الأفضل ولزوم الترافع عنده غير مسلّم ،
 وعهده على مدّعيه .
 و على فرض ثبوته لادلالة للمقبولة على لزوم الترافع عند الأفضل حتّى يجب تقليده
 بالإجماع على الملازمة^١ .

ثم إنّ التحقيق ثبوت انفراد القاضي عن المفتي في بعض الأحكام ثبوتاً قطعياً مثلاً :
 يجوز ترافع المجتهدين إلى ثالث ولا يجوز تقليد المجتهد عن غيره ، ولا يجوز الحكم من
 مجتهد بخلاف حكم القاضي ، ويجوز الإفتاء بخلاف فتوى المفتي .
 ويمكن أن يقال : إنّ في القاضي ميزة تسبّب اشتراط بعض الصفات فيه ، وهذه
 الميزة غير موجودة في المفتي ، وهي أنّ مورد حكم القاضي هو حال الطغيان ، واشتداد
 الخصومة ، والشحناء ، فالترافعان كلّ يحارب الآخر ، وكلّ منهما يبغض من يؤيد
 منافسه بخلاف مورد الفتوى ، فإنّه حال التسليم لأمر الله تعالى ، والانقياد إليه تعالى ،
 فإنّ الاستفتاء لا يكون إلا عند ذلك .

١ . بحوث في الأصول ، الاجتهاد والتقليد ، ص ٥١ ؛ نهاية الدراية ، ج ٦ ، ص ٤١٠ .

فترجيح حكم أحد الحكمين على ما حكم به الآخر بمزايا وصفات غير مستلزم لترجيح فتوى أحد المفتين على فتوى المفتي الآخر؛ لأن فصل الخصومة ورفع التنازع إنما يتحقق بمزية واقعية لحاكم على مثله.

و لعله من هنا لم يحكم الإمام عليه السلام بالتخيير بعد فرض مساواة الحكمين في جميع الصفات؛ إذ النزاع والخصومة غير ممكن الارتفاع بالتخيير بحسب العادة، بل قال عليه السلام: «فارجحه حتى تلقى إمامك».

و أورد بعض الأساطين على الاستدلال بالمقبولة بضعف السند.

«إذ لم ينصّ الأصحاب على توثيق ابن حنظلة، كما لم ينصّوا بجرحه»^١.

أقول: بل المحقق التستري في قاموس الرجال أثبت وثاقته حيث قال:

تدل على اعتبار خبر ابن حنظلة رواية الكافي عن يزيد بن خليفة عن أبي عبدالله عليه السلام:

«أن عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت فقال عليه السلام: «إذن لا يكذب علينا».

ورواية التهذيب عنه، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: القنوت يوم الجمعة؟ فقال عليه السلام: «أنت رسول إليهم».

ورواية البصائر عنه، قلت لأبي جعفر عليه السلام: أظن أن لي عندك منزلة؟

قال عليه السلام: «أجل».

ورواية العوالم عن أعلام الديلمي عن كتاب الحسين بن سعيد:

«أن أبا عبدالله عليه السلام قال له: «يا أبا صخر أنتم والله على ديني، ودين أبائي».

ورواية الروضة عنه، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام:

«لأتحملوا على شيعتنا، وارققوا بهم، فإن الناس، لا يحملون ما تحملون».

وقبول الأصحاب رواياته.

ثم قال دام ظلّه:

«و مستند خيار الرؤية عليه السلام منحصر بروايته^٢ انتهى كلامه.

١. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٨٠.

٢. قاموس الرجال، ج ٧، ص ١٨٣.

وقال العلامة التبريزي في تعليقه على الرسائل ، وهي المسماة بأوثق الوسائل :
وصف المقبولة في البحار بالصحة ، ووصفها في الوافية بالموثقة ، وليس في السند من
يوجب القدح فيه إلا رجلا ن :

أحدهما : داوود بن حصين ، وقد وثقه النجاشي ، وقال : «كوفي ثقة»^١ . وعن الشيخ
محمد بن صاحب المعالم أنه إذا قال : «جش» ثقة ، ولم يتعرض لفساد المذهب ، فظايره
أنه عدل إمامي ؛ لأن ديدنه التعرض للفساد .

فعدمه ظاهر في عدم ظفره ، وهو ظاهر في عدمه ؛ لبعده وجوده مع عدم ظفره ؛ لشدة
بذل جهده ، وزيادة معرفته ، وعليه جماعة من المحققين .

وقال الشيخ في رجاله في أصحاب الكاظم عليه السلام : «إنه واقفي» .

فمن وصف الرواية بالصحة نظر إلى توثيق النجاشي ، ولا يعارضه قول الشيخ ؛ لكون
«جش» أثبت ، واضبط ، كما قيل .

ومن وصفها بالتوثيق جمع بين الوقف والثقة ، وإلى عدم ثبوت كون مراد «جش»
هو التعديل ، وإلى تقدم الجرح على التعديل .

وثانيهما : عمر بن حنظلة ، ولم يذكره أصحاب الرجال بمدح ولا ذم ، إلا الشهيد الثاني
في شرح بداية الدراية حيث قال :

«إن عمر بن حنظلة ، لم ينصّ الأصحاب عليه بجرح ولا تعديل ، ولكن حقق توثيقه من
محل آخر» .

وقال والده المحقق الشيخ حسن : «فيه ماهو غير خفي على من راجع كتب الرجال» .

وكيف كان فلا تأمل في قبول الرواية ، لقبول الأصحاب لها ، مضافاً إلى رواية المشايخ
الثلاثة في كتبهم^٢ . انتهى .

أقول : إن قبول الأصحاب رواية راو لم يوصف بجرح كالمعدّل له ، ويقرّ به من حدّ

١ . رجال النجاشي ، ج ٢ ، ص ٣٦٧ ، الرقم ٤١٩ .

٢ . أوثق الوسائل في شرح الرسائل ، ص ٦٢٧ .

الوسط إلى طرف الوثاقة .

وقد صرّحوا في باب العدالة بأن الشهادة الفعلية بعدالة أحد تقوم مقام الشهادة القولية، مضافاً إلى أن الحديث صحيح في اصطلاح القدماء، فإنّ الوثوق بصدوره حاصل من رواية المشايخ الثلاثة، ومن اشتهاره بين الاصحاب، ومن تلقّيهم له بالقبول، ومن عملهم به في باب التعارض . ومما نقلناه من أئمة علم الرجال .

رابعها: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده للأختار: «اختر للحكم أفضل رعيّتك»^١. بناءً على شمول الحكم للإفتاء، مضافاً إلى ما ورد من الذمّ على من يتصدّى للقضاء وفي المصّر من هو أفضل منه .

وفيه أن نصب القاضي في الإسلام بيد الحكومة بخلاف تعيين المفتي، فإنّه ليس للحاكم تعيينه، بل تعيينه باختيار المستفتي، وقد عرفت أن إجراء كلّ وصف معتبر في القاضي على المفتي لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه .

فالأفضلية في مقام الحكومة، وفصل الخصومة - وهي موثّرة في حسم مادة النزاع - غير مستلزمة للقول باشتراكها في مقام الفتوى، مع أنّه إذا لم يقبل الأفضل منصب القضاء فعندئذ يجوز للأمر نصب غيره، ولا اظنّ القائل بوجوب تقليد الأعلّم أن يلتزم بأنّ الشرط في وجوب تقليد الأعلّم هو رضاية الأعلّم بذلك .

ثمّ إنّ احتمال كون الأمر في قوله عليه السلام: «واختار» للإرشاد غير بعيد، بل هو قوي؛ إذ سياق العهد يشهد بإرشادية الأوامر فيه .

ولا يعدّ خافياً على أحد أنّ المراد من الأفضل في هذا العهد المبارك ليس هو الأعلّم، كما توهمه المستدلّ، فإنّ الأمير عليه السلام قد بيّن المقصود من الأفضل عقيب هذه الجملة، وكانّ المستدلّ لم يره، وإليك كلامه عليه السلام:

«ثمّ اختار للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك ممّن لاتضيق به الأمور،

ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلة، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على الطمع، ولا يكتفي بادنسى فهم دون اقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وأخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور، وأصرمهم عند اتضاح الحكم ممن لا يزدهيه إطراء، ولا يستميله إغراء^١.

و من هذا الكلام ظهر النظر في صحة الاستدلال بما ورد من الذم على من يتصدى للقضاء، وفي المصر من هو أفضل منه، مع أن الذم غير دال على حرمة التصدي، كما لا يدل على وجوب التصدي للأفضل.

ثم إن كان المراد من المصر جميع الاقطار الإسلامية فلم يقل احد بذلك في القاضي، بل هو خلاف سيرة التشريعة القطعية.

وإن كان المراد نفس البلد الذي يسكنه الأفضل فالدليل غير دال على المدعى؛ لأن المقصود إثبات وجوب الرجوع إلى الأفضل في جميع الاقطار.

اضف إلى ذلك أنه يمكن أن يجعل ذلك دليلاً على جواز تقليد المفضل؛ إذا كان في المصر من هو أفضل منه، فإن عدم ورود ما يشبه ذلك حول المفتي، وعدم وصول ذم على من يتصدى للإفتاء، وفي المصر من هو أفضل منه.

وكذا عدم ورود ذم على المستفتي عن مفت يكون في المصر من هو أفضل منه، وورود مثل هذا الذم حول القضاء والقاضي يكشف عن عدم اعتبار الأفضلية في المفتي عندهم عليهم صلوات الله تعالى.

خامساً: أن قول الأفضل أقرب إلى الواقع؛ إذ المقصود هو الوصول إليه. أما كونه أقرب إلى الواقع فلاطلاع على مزايا وخصوصيات يجهلها الآخر، فيكون احتمال الخطأ فيه أقل بالقياس إلى المفضل. وأما الثاني فلمنع التصويب.

و فيها أولاً: أنها على فرض تسليم خلوها من الخلل تقتضي وجوب الرجوع إلى احوط القولين في كل مسألة.

و ثانياً: إنّ أفضليّة مفت غير ملازمة لأقربيّة رأيه إلى الواقع، فإنّ الاطلاع على مزايا و خصوصيات قد يبعّد العالم بها عن الواقع من جهة تطرّق كثرة الاحتمالات في ذهنه و غير ذلك، فالخطأ في الرأي في الأفضل قد لا يكون أقلّ من الخطأ في رأي غيره. ولعلّه لذلك قال المحقّق القميّ: «من شرايط الاجتهاد أن لا يكون المجتهد جزبزيّاً». نعم رأي الأفضل أوثق من حيث الاحتجاج، فيدخل في الحجّة الآتية، وإن خلط المدقّق الإصفهاني بين الحجّتين^١.

سادسها: إنّ الثقة بقول الأفضل أشدّ، وقد عرفت احتجاج السيّد بهذه الحجّة في الذريعة^٢، و تبعه في ذلك جمع، كما ظهر من كلام صاحب المعالم^٣. ويرد عليها بمنع الصغرى، فإنّ شدّة الوثوق برأيه قد تنتفي، كما إذا كان رأي المفضول موافقاً لرأي من هو أفضل منه من علماء الاموات، و كما إذا كان رأيه موافقاً لرأي المشهور، أو للاحتياط، أو لرأي جمع من المفضولين الأحياء، سيّما إذا كان الأفضل متفرداً في عصره بهذا الرأي. فإن قلت: إنّ فتوى الأفضل أوثق بحسب نفسه.

قلت: إنّ العقل لا يرى تفاوتاً في حجّية الوثوق بين كونه حاصلاً من نفس الطريق، أو بأمر خارج عنه محفوفاً به، ولذا لم يفرّق بين المرجّحات الداخليّة والخارجيّة.

قال المدقّق الإصفهاني في رسالته في الاجتهاد والتقليد:

إنّ الفتوى إذا كانت حجّة شرعاً أو عقلاً لاجل إفادة الظنّ، وإنّها اقرب إلى الواقع من غيرها فلا محالة ليس لاجل مطلق الظنّ بحكم الله تعالى، ولذا لا يجوز للعامّي العمل بظنّه، بل لاجل أنّه خصوص ظنّ حاصل من فتوى من يستند إلى الحجّة القاطعة للعذر، فالحجّة شرعاً أو عقلاً هو الظنّ الحاصل من الفتوى، لا الظنّ بما أفتى به المجتهد،

١. بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد، ص ٥٢.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٨٠١.

٣. معالم الدين في الأصول، ص ٢٤٠-٢٤١.

وإن لم يحصل من فتوى المجتهد، وعليه فالفرق بين الاقربية الداخلية والخارجية في كمال المائة.^١

و فيه أنّ المرجّحات المذكورة كلّها داخلية، وليست بخارجية، فإنّ المفروض أنّ الظنّ الحاصل منها ظنّ حاصل من فتوى من المستند إلى الحجّة القاطعة للعذر، وليس بظنّ حاصل من غيره.

وأما اشتراط حصول الظنّ من المرجّح أن يكون من نفس فتوى ذلك المفتي، فهو دعوى بلا دليل، بل العقل مخطئ لها.
ثمّ قال طاب ثراه:

إنّ مطابقة فتوى المفضول لفتوى جملة من الاحياء لا تفيد ظناً أقوى؛ إذ المطابقة لتوافق مداركهم، وتقارب أفهامهم، وأنظارهم، فالمدرّك واحد، والأنظار المتعدّدة في قوّة نظر واحد.

ولا يكشف توافق آرائهم على الاستنباط من مدرّك واحد، أو مدارك متفرّقة عن اقوائية مدرّكهم من مدرّك فتوى الأفضل، وإلا لزم الخلف. لفرض اقوائية نظر الأفضل من غيره في مرحلة الاستنباط بجميع جهاته.^٢

و فيه أنّ قوله: «إنّ مطابقة فتوى المفضول» الخ غير صحيح لإفادة ذلك ظناً أقوى، ولو كان من جهة توافق مداركهم، وتقارب أفهامهم، وأنظارهم؛ لأنّ احتمال الخطأ في رأي جملة من الخبراء اتّفقوا عليه أضعف بحسب العادة من احتمالها في رأي من هو أفضل منهم، إذا تفرّد برأي.

فقوله: «الأنظار المتعدّدة في قوّة نظر واحد» غير سليم، وهذا حكم العقل، وهو غير موقوف على كون مدرّك رأيهم أقوى من مدرّك رأي الأفضل.

وأما احتمال عثور الأفضل على دليل لم يعثر عليه المفضول فهو مندفع بمثله في

١. بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد، ص ٥٣؛ نهاية الدراية، ج ٦، ص ٤١٢.

٢. نهاية الدراية، ج ٦، ص ٤١٢.

صورة تعدد المفضلين؛ لطوء هذا الاحتمال فيهم أيضاً. ويرد عليها بمنع الكبرى؛ إذ كون الاوثقية عند العقل مقتضياً لوجوب الرجوع إلى الاوثق، ولترك الموثوق به أول الكلام، فهو دعوى تحتاج إلى دليل. وعبارة أخرى: العقل حاكم بطرد اللاحجة، ووجوب الاخذ بالحنة إذا دار الامر بينهما، وأما حكمه إلزاماً بطرد الحجة بأقوى حجة عند الدوران بينهما فهو غير ثابت. نعم هو يرى الترجيح، لكنه بنحو اللزوم غير معلوم. سابعها: إن المراد من الأعلم من هو أكثر إحاطة بالمدارك الشرعية والعقلية للأحكام، فيكون أقوى نظراً في تحصيل الحكم من مداركه، فتكون النسبة بينه وبين العالم نسبة العالم إلى الجاهل من جهة غفلة العالم عن الإحاطة ببعض الجهات التي أحاط بها الأعلم.

ويرد عليها أولاً: أن العقلاء لا يعترفون بوحدة النسبة التي تكون بين العالم والجاهل مع النسبة التي تكون بين الأفضل والفاضل، فإن سيرتهم قائمة على الرجوع إلى العالم في قبال الجاهل، ولا يعتدون بقول الجاهل أصلاً، وليست سيرتهم بالرجوع إلى الأفضل، وطرده قول الفاضل مطلقاً.

وثنانياً: أن الحكم على عالم بأنه جاهل، وعلى موجود بأنه معدوم، وعلى حجة بأنها لا حجة يحتاج إلى تنزيل من جانب الشرع، ودليل تعبدي في المقام، فكيف يعطى المتلبس بالمبدل حكم من لم يتلبس به أصلاً؟

أم كيف يصح سلب العناوين الواردة في النصوص عنه بمجرد اختلاف رايه مع رأي من هو أفضل منه. وهل ذلك صار سبباً لخروجه عن تحت عنوان العارف أو الفقيه أو الراوي، أو من يعلم شيئاً من قضاياها؟

و ثالثاً: أن قول المفضل حجة عقلاً وشرعاً عند عدم المعارضة، بخلاف قول الجاهل، فإنه لا حجة فيه أصلاً، بل لا يصلح قوله للاتصاف بالحجة عند الشرع، وعند العقل، فقياس قول المفضل بقول الجاهل قياس مع الفارق.

وهل يصح الحكم على الجميل بأنه قبيح عند وجود الاجمل؟ إن لازم هذا الكلام

عدم جواز تقليد المفضول مطلقاً حتّى في صورة مطابقة رأيه لرأي الأفضل، وبالجملّة إعطاء الحجّتين المتعارضتين حكم تعارض الحجّة واللاحجّة، كما ترى.

ورابعاً: ما أورد عليه بعض الأساطين بـ:

أنّه يمكن أن يكون ملاك الحجّية هو الإحاطة بمقدار من الجهات الموجب لصدق عنوان الفقيه والمجتهد والعالم، فجواز تقليد العالم إنّما هو باعتبار إحاطته بهذا المقدار وإن كان جاهلاً بالمقدار الزائد الملغى اعتباره في ملاك الحجّية، فإنّ عنوان العالم والجاهل من الأمور الإضافية.^١

وخامساً: أنّ لازم هذا الكلام صدق العناوين الواردة في النصوص في صورة موافقة رأيه لرأي الأفضل، وعدم صدقها عليه في صورة مخالفة رأيه.

ثامنها: أنّ العدول عن الأفضل إلى المفضول عدول عن أقوى الأمارتين إلى أضعفهما، وهو غير جائز.

ويرد عليها أولاً: أنّ هذه مصادرة في القول، فإنّ قول الأفضل يكون أقوى الأمارتين شرعاً أوّل المرحلة، وكذا عدم جواز العدول مطلقاً عن أقوى الأمارتين أوّل المرحلة.

وثانياً: أنّ هذه الحجّة عبارة أخرى عن خامس الحجج، أو سادسها، وقد عرفت الكلام فيهما.

هذا تمام الكلام في الأدلّة التي استدلّ بها، أو يمكن الاستدلال بها على وجوب تقليد الأعلّم، وقد عرفت ما في جميعها من الإشكال.

حجج القول بالتخيير

إنّ ما يمكن أن يحتجّ به للقول بجواز تقليد المفضول عند مخالفة رأيه لرأي الأفضل أمور:

الحجّة الأولى: عموم قوله **لِللَّيْلِ**: «فاصمدا في دينكما على كلّ مسنّ في حبنّا،

١. هروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٨٢.

وكل كثير القدم في أمرنا، فإنهما كافوكما إن شاء الله».

و بيان الاستدلال به : أن المقصود من الكلّيتين شخص واحد وهو الفقيه ، فإنّ الفقاهة كما تحصل لكثير السنّ في حُبّهم كذلك تحصل لكثير القدم في أمرهم وإن لم يكن مسنّاً .

و من المعلوم : أنّ العموم الاستغراقي كما يدلّ على التخيير بين المتّفقين في الفتوى كذلك يدلّ على التخيير بين المختلفين في الفتوى ، وكما يدلّ على التخيير بين المتساوين في الفضل كذلك يدلّ على المتفاضلين في العلم ، سيّما إذا علمنا قلّة وجود المتساوين من جميع الجهات بحسب العادة .

و أمّا سند الحديث فقد قال المحقّق التستري في القاموس :

إنّ الحديث رواه الكشي في ديباجة كتابه في مقام مدح الرواة ، والخبر ليس بضعيف بمعنى بعض رواته مطعوناً فيه ، وإنّما بعضهم مهمل ، وهو كالممدوح في الحجّة كما حقّقناه في المقدّمة^١

أقول : ذكر الكشيّ هذا الحديث في مقدّمة كتابه وهو كتاب وضعه للبحث عن الصحّة والضعف في أسناد الأخبار ، وعن مدح راوٍ وذمّه كاشف عن وثوقه بصدوره وصحّته عنده ،^٢ فإنّه من البعيد الاحتجاج بحديث غير موثوق الصدور في مقدّمة مثل هذا الكتاب ، كما أنّ سكوت الشيخ في اختياره عن التصريح بضعفه يدلّ على ذلك .
الحجّة الثانية : إطلاقات أدلّة التقليد اللفظيّة .

و أورد عليها في الكفاية بوجهين : الوجه الأوّل : ما أشار إليه بقوله : «بعد الغضّ عن نهوضها على مشروعية أصله» .^٣

و بيان كلامه حسبما قرّره بعض أساطين المدقّقين من تلامذته في تعليقه القيّمة :

١ . قاموس الرجال ، ج ٢ ، ص ٥٦٤ ، الرقم ١٣٦١ .

٢ . رجال الكشي ، الديباجة ، ص ٤ ، الرقم ٧ .

٣ . كفاية الأصول ، ج ٢ ، ص ٤٣٩ .

أن مورد الإطلاق هو الرواية دون الفتوى حتى أن الرواية الموجودة فيها مادة الإفتاء والاستفتاء غير ظاهرة في الفتوى المصطلح عليها المتقومة بإعمال الرأي والنظر. مع أن الإفتاء في الصدر الأوّل في مقام نشر الأحكام كان بنقل الروايات؛ لا بإظهار الرأي والنظر بجعل الرواية المحكيّة مستنداً لرأيه، وعليه فالإطلاقات غير متكفّلة لحال الفتوى حتى يتمسك بإطلاقها.^١

وفيه، أن دعوى اختصاص دلالة النصوص بالروايات عجيبة! فإنّ مادّتها على النهي عن الفتوى بغير علم، أو على النهي عن الفتوى بالرأي، أو بالقياس صريح في الفتوى الاصطلاحي.

وكذا قول أبي جعفر عليه السلام لأبان: «اجلس في مسجد المدينة، وأفت الناس، فإنّي أحبّ أن يرى في شعيتي مثلك». ^٢ ظاهر في الفتوى المصطلح، وإلا فإن كان مقصود المعصوم عليه السلام التحديث لكان قائلاً له: اجلس في مسجد المدينة وحدث عنّا، كما أنّ ظاهر قوله عليه السلام في صحيحة الحدّاء: «ولحقه وزر من عمل بفتياه». ^٣ وقوله عليه السلام في مرفوعة إبراهيم بن هاشم: «لم أفتوك بشمانية عشر يوماً؟» هو الفتوى بالمعنى المصطلح المخالف للتحديث، فمادّة الإفتاء والاستفتاء في أمثال هذه النصوص ظاهرة في الفتوى المصطلح عليه.

وأمّا كون الإفتاء عند قدماء الأصحاب بلسان نقل الرواية فلا ينافي شمول الإطلاق للفتوى؛ لأنّ بيان الفتوى كما يكون بذكر نفس الحكم كذلك يكون بذكر مستنده إتياناً في الجواب، وإشارة إلى أنّ دليل الفتوى هو النصّ، لا الرأي أو القياس ونحو ذلك.

وقد اعترف صاحب الكفاية في ابتداء البحث عن التقليد «بدلالة بعض الأخبار

١. نهاية الدراية، ج ٦، ص ٤٠٨.

٢. وسائل الشيعة، ج ٣٠، ص ٢٩١، باب الهمزة احوال الرجال.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

٤. وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٣٨٤-٣٨٥، الباب ٣ من أبواب النفاس، ح ٧.

عليه بالمطابقة، أو بالملازمة^١

أضف إلى ذلك، أن وقوع الفتوى في بعض النصوص في قبال الحديث، كقوله ﷺ: «خذوا مارووا، وذروا ماراوا». دليل على أن كلا الأمرين كانا معمولين، ومتداولين بين الأصحاب في عصر الحضور.

الوجه الثاني: ما صرح بقوله: «إن الإطلاقات إنما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم، لافي كل حال من غير تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل»^٢.

أقول: تقرير كلامه الموجز أنه يعتبر في الإطلاق كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، ولا يكون في مقام أصل التشريع حتى يكون كلامه مهملاً، ومجماً، لا إطلاق فيه.

وذلك هو الحال في الأخبار الدالة على التقليد، فإن المتكلم فيها في مقام أصل تشريع التقليد في الشرع، وليس في مقام بيان جميع أحكام التقليد حتى يكون عدم ذكره قيدا يدل على عدم اعتبار ذلك القيد.

فلا إطلاق فيها حتى يكون شاملاً لصورة تعارض آراء المفتين، ويكون الإطلاق دليلاً على عدم اعتبار الأفضلية في المفتي عند التعارض.

ويرد عليه أولاً: أنه إذا لم يكن إطلاق لقوله ﷺ: «فارجعوا إلى رواة احاديثنا، فإنهم حجتي عليكم» فيجب أن لا يكون لقوله ﷺ: «و أنا حجة الله» إطلاق. أفترى أنه (قده) ومن يقول بقوله يلتزم بذلك؟!

و ثانياً: إن تمت دعوى عدم الإطلاق لأخبار التقليد فيجب أن لا تدل على التخيير بين المتفقين في الفتوى، وكذا بين المتساوين في الفضل.

وقد عرفت هناك تامة دلالتها على التخيير بين المتساوين المختلفين في الفتوى، فضلاً عن المتفقين فيها.

و عرفت أيضاً، أنّ دلالة النصوص على التخيير من حاقّ دلالتها، وإنّ شمول النصوص لجميع المجتهدين إنّما يكون بالإطلاق.

و ثالثاً: أنّ الأسئلة الواردة في النصوص، مثل سؤال أحمد بن إسحاق: من أعمال؟ أو عمّن أخذ؟ وقول من أقبل؟ ونحوه تدلّ على أنّ أصل جواز التقليد، ومشروعيتها كان أمراً مفروغاً منه بين السائل والمجيب، فالسؤال إنّما وقع لطلب معرفة من يرجع إليه. مضافاً إلى ذلك، أنّ بعض الأقول الابتدائية الصادرة عنهم عليهم السلام يدلّ على أنّ مشروعيتها التقليد وجوازه كان أمراً قد قضى، وإنّما المعصوم في مقام تعريف من يجب الرجوع إليه في التقليد.

و إليك قول أبي الحسن الهادي عليه السلام: «إذا أشكل إليك شيء من أمر دينك بناحيك فاسأل عنه عبدالعظيم بن عبدالله الحسني، وأقرنه منّي السلام». ^١ ومثل ذلك بقية ما ورد في هذا الباب.

فتبيّن صحّة الاحتجاج بترك الاستفصال الوارد في النصوص، وبالإطلاقات الواردة فيها، ولعلّه لذلك قال المدقّق الإصفهاني في تعليقه على الكفاية:

إنّ شمول هذه الاخبار لصورة التفاوت، والاختلاف في الفتوى بما لوجه لإنكاره؛ لكثرة التفاوت في الفضيلة، و شيوخ الاختلاف في الفتوى، بل لا بدّ من القول بشمولها لصورة الاختلاف، وإلا لم يكن دليل على حجّية شيء من المتعارضين. ^٢

و نحن نقول تأييداً لكلامه (قده):

إنّ أسئلة الرواة في باب الاخبار العلاجية عن حكم الخبرين المتعارضين كاشفة عن شمول دليل حجّية الخبر بإطلاقه للمتعارضين، فإنّه لو لم يكن شاملاً لهما لم يكن محلاً لهذه الأسئلة، فإنّ المفروض عدم حجّيتهما.

و لو فرض عدم شمول أدلّة التقليد اللفظية لصورة اختلاف المجتهدين في الفتوى

١ . مستدرک وسائل الشیعة، ح ١٧، ص ٣٢١، أبواب صفات القاضي، ح ٣٢.

٢ . نهاية الدراية، ج ٦، ص ٤٠٦.

فلا سبيل لدعوى إحراز قيام السنّة اللفظيّة على جواز التقليد؛ لندرة وجود مجتهدين متّقين في الفتيا في جميع المسائل المبتلى بها. نعم، إنّ لدعوى عدم الإطلاق فيما دلّ على جواز التقليد بالمفهوم، ثمّ إنّ استدلال بعضهم لجواز تقليد المفضول عند وجود الأفضل بإطلاق آيتي النفر والسؤال، بتقريب أنّ حملهما على صورة تساوي النافرين في الفضيلة حمل على فرد نادر.

و أورد عليه في المستمسك :

إنّ ندرة تساوي النافرين والمسؤولين مسلمة، لكنّها غير كافية، إلا مع ندرة الاتفاق في

الفتوى وهي ممنوعة.

ثمّ قال دام بقاؤه :

بل مالم يحرز الاختلاف لاتصلح الآيتان دليلاً على جواز الرجوع إلى غير العلم.^١

أقول: إنّ ندرة الاتفاق في الفتوى مسلمة أيضاً؛ فإنّ وجود مجتهدين متّقين في

الفتوى في جميع المسائل المبتلى بها في زمان واحد بعيد جداً، بل لو وقع ذلك لكان اجتهاد أحدهما مورداً لسوء الظنّ، ومحللاً للتعجّب.

كيف وكلّ نفس مختلفة عن الأخرى في قوى الفهم والحافظة وسرعة الانتقال

وبطئه، وسرعة حصول الوثوق وبطئه.

وكذا استحضار النظائر، والذوق العرفي، وأحوال الاستنباط مختلفة في

النفوس. مع أنّ وجود الاختلاف في الفتوى في الجملة بين النافرين، والمسؤولين كاف

لإثبات المطلوب، وذلك ممّا لا يجوز نفيه بحسب العادة. هذا بالنسبة إلى مجتهدين

معاصرين فضلاً عن مجتهدين غير معاصرين.

وأما قوله دام ظلّه: «مالم يحرز الاختلاف لاتصلح الآيتان دليلاً» الخ فلا يخلو من

خفاء؛ فإنّ إحراز الاختلاف في الفتوى بين فقهاء أصحاب الأئمة المعصومين عليهم السلام سهل

يسير، فإنّ كثيراً ما وقع الاختلاف في الفتوى بينهم في مسائل حتّى اشتهرت عدّة منهم

بفتاوى خاصة، وقد مرّت الإشارة إلى ذلك قبلاً.

و نزيدك هنا: أن الدليل المحرز كثيرة وقوع الاختلاف في الفتوى بينهم، وأن النسبة بين الفروع التي كان حكمها مشهوراً عند قدماء الأصحاب، أو محلاً لإجماعهم؛ والفروع التي لم يكن حكمها كذلك نسبة الآحاد إلى العشرات، بل إلى المئات. فراجع نهاية الشيخ، و مراسم سلار، و الكافي لأبي الصلاح، و مقنعة المفيد، و مهذب ابن البرّاج، حتّى ترى صحّة ما قلناه، بل نظرة إجمالية إلى كتاب مختلف الشيعة للعلامة الحلّي تثبت ما ذكرناه.

تنبيه: قال المدقّق الإصفهاني في تقريب الاستدلال بإطلاقات الباب:

إنّ شمولها لصورة التفاوت في الفضيلة، و الاختلاف في الفتوى ممّا لا ينبغي إنكاره؛ لكثرة الاختلاف في الفتوى، و وضوح التفاوت بين العلماء، و إلا لم يكن دليل على حجّية أحد المتعارضين، سواء كانا متفاوتين في الفضل أم لا، و شمولها لصورة التعارض إنّما يستلزم محذوراً إذا كانت حجّية كلّ منهما تعيينية فعلية، لا تخيرية، ولو بحكم العقل. و مفاد الأدلة و إن كانت حجّية كلّ فتوى تعيينياً لا تخيراً. إلا أنّ المعارضة و عدم إمكان الامتثال يمنع عن فعلية حجّيتها التعيينية لا التخيرية^١.

أقول: هذا الكلام قد نشأ من قياس دليل حجّية الفتوى بدليل حجّية الخبر، و لذا قال: «إنّ التخيير في صورة المعارضة جاء من ناحية أمر خارج من دلالة نصوص الحجّية» و هو حكم العقل؛ بناء على حجّية الطرق من باب الموضوعية؛ لدخولها في باب التزام، أو النصوص العلاجية؛ بناء على حجّية الطرق من باب الطريقية؛ فإنّ مقتضى حكم العقل سقوط المتعارضين عن الحجّية.

لكنّ التحقيق خلاف ذلك؛ فإنّ لسان دليل حجّية الفتوى مغاير لسان دليل حجّية الخبر؛ إنّ دليل حجّية الفتوى بنفسه دالّ على التخيير بين المفتين إذا تعدّدوا.

فانظر إلى آية الذكر الحاكمة بوجوب السؤال عن أهل الذكر لدى الجهل، فإنّ

المتبادر منها أن الجاهل مختار في السؤال من أي واحد من اهل الذكر إذا كانوا متعددين ، فالآية بنفسها دالة على التخيير .

ثم انظر إلى نصوص الباب تجد صدق ما قلناه ، فقوله عليه السلام : «فارجعوا إلى رواية احاديثنا» ظاهر في أن من قصد الرجوع له الخيار في تعيين المرجع ، وكذا سائر النصوص ، فظهر الفساد في قوله (قده) : «و مفاد الادلة وإن كانت حجة كل فتى تعييناً» .

لما عرفت من أن مفادها حجة كل فتوى تخيراً وإن توهم التعيين قد نشأ من قياس حجة الفتوى بحجة الخبر وتوهم اتحاد لسانى دليلي الحجة . وكل واحد من التوهمين باطل ؛ فإن الخبر حجة إلزامية ، والفتوى حجة إرشادية ، وابن أحدهما عن الأخرى؟

و إن شئت التفصيل فاصغ لما نتلو عليك :

إن الحجة عبارة عما يصح الاحتجاج بها عند العقلاء في مقام الجواب عن السؤال بـ «لماذا» .

فإذا قيل : لماذا اتخذت هذا الرأي؟ ولماذا لم تتخذ هذا الرأي؟ يسمى الجواب المقنع لكل واحد من السؤالين بالحجة .

و إذا قيل : لماذا فعلت؟ او لماذا لم تفعل؟ فالجواب المقنع ما يصدق العقل ، وهو الذي يسمى بالحجة .

ثم إن الحجة تنقسم إلى عقلية وشرعية : الحجة العقلية هي التي يصح التعويل عليها عن كل سؤال بـ «لماذا» فهي الحجة العامة . والحجة الشرعية هي التي يصح الاحتجاج بها في الأمور الشرعية .

و بعبارة أخرى : ما يصح تعويل الفقيه عليها في فتياه ، وما يصح التعويل عليها في العمل بالأحكام الشرعية هي حجة شرعية ، فهي حجة خاصة ، فإن كل حجة شرعية عقلية أيضاً . فإن الحاكم بصحة الحجة هو العقل دون سواه .

و تنقسم الحجة إلى حجة إلزامية ، وإلى حجة إرشادية : فالحجة الإلزامية ما يجب

عند العقل التعويل عليه، والإلزام مما يقتضيه نفس الحجّة، والحجّة الإرشادية ما يجوز التعويل عليه، والإرشاد من خواصّها. ويجمع الحجّتين ما يصحّ التعويل عليه عند العقل.

فالْحجج الإلزاميّة العقلية كالبراهين الدالة على المبدأ، وعلى المعاد، وعلى التوحيد، وعلى النبوة ونحو ذلك.

والْحجج الإرشادية العقلية كإخبار العالم، ورأي المتخصّص، وقول الخبير. والحجّة الإرشادية تصير إلزامية عند الرجوع إليها والتعويل عليها.

ثم إنّ الْحجج الإلزامية الشرعية كالانبياء وأوصيائهم، فإنّهم حجج الله على العباد، فيجب الأخذ بأقوالهم وأفعالهم، ولذا قال عليه السلام: «أما مارواه زرارّة عن أبي جعفر فلا يجوز لي ردّه»^١ وقال عليه السلام: لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يؤدّيه عنّا ثقاتنا قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم سرّنا، ونحملهم إيّاه إليهم، وعرفنا ما يكون من ذلك إن شاء الله»^٢.

ولما كانت حجّة خبر الثقة إلزامية وقع من يعولّ عليه في المشكلة عند تعارض الخبرين، فإنّ التعويل على المتعارضين ليس بجائز عند العقل، ولذا وقع السؤال عن حلّها عن المعصوم عليه السلام، فتفضّل عليه السلام بالجواب.

والْحجّة الإرشادية الشرعية وهي التي يجوز التعويل عليها في الشرع. هي: الفقهاء، وأهل الذكر، ورواة الأحاديث، والناظرون في الحلال والحرام. فيجوز الأخذ بأرائهم وأقوالهم وفتاواهم.

فإذا أخذ برأي فقيه، أو رجع إلى قول مجتهد تصير حجّة إلزامية له. وإذا رجع عنه إلى آخر يصير قول من رجع إليه حجّة إلزامية، ويعود قول من رجع عنه إلى حجّة إرشادية.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٣، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٧.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

ومن المعلوم: عدم وقوع المعارضة بين الحجج الإرشادية؛ لعدم وجوب الأخذ بكلّ منها، ولذلك لم يقع سؤال عن المعصوم عليه السلام عن حكم اختلاف فقيهي في الفتوى مع كثرة اختلاف فقهاءنا في الفتيا، كما مرّ.

عود إلى ذكر حجج القول بالتخيير في تقليد الأعم.

الحجّة الثالثة: مارواه الكشي بسنده عن جميل بن درّاج، قال: سمعت

أبا عبد الله عليه السلام يقول:

«بشّر المحبتين بالجنة: بريد بن معاوية العجلي، وأبا بصير ليث بن البختري المرادي، ومحمّد بن مسلم، وزرارة، أربعة نجباء، أمناء الله على حلاله وحرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة واندرست»^١.

و مارواه بسنده عن سليمان بن خالد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما أجد أحداً أحيا ذكرنا وأحاديث أبي إلا زرارة، وأبا بصير ليث المرادي، ومحمّد بن مسلم، وبريد بن معاوية العجلي، ولولا هؤلاء ما كان أحد يستنبط، هؤلاء حفاظ الدين، وأمناء أبي على حلال الله وحرامه، وهم السابقون إلينا في الدنيا والآخرة»^٢.

وتقريب الاستدلال بهما: أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «هؤلاء حفاظ الدين، وأمناء أبي على حلال الله وحرامه». هو الإرجاع إلى كلّ واحد من الأربعة على سببيل التخيير، ومن المعلوم بعد تساوي العلماء الأربعة في الفضيلة، بل ربّما يكون من المستحيلات العادية.

وإنّ إطلاق قوله عليه السلام متناول لصورتني اتفاق هؤلاء الأربعة في الفتيا، واختلافهم فيها، بل اتفاقهم في جميع الفتاوى في جميع المسائل ممّا لا يقبله فاضل، ولعلّه مناف لاجتهاد كلّ واحد منهم الذي به صرح النصّ.

ولا يخفى ما في قوله عليه السلام: «ما كان أحد يستنبط» من الدلالة على الاجتهاد. ومن

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٢، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٢١.

الباب قوله عليه السلام: «العمري وابنه ثقتان» الخ . فاحتمال افضلية الاب قوي جداً .
الحجة الرابعة : عموم التعليقات الواردة في النصوص عند الإرجاعات العمومية
العامة ، أو الخاصة بالنسبة إلى فضلاء صحابتهم كقوله عليه السلام: «فإنه الثقة المأمون»
وقوله عليه السلام: «فإنه سمع أبي وكان عنده مرضياً وجيهاً» وقوله عليه السلام: «فإنهم حجتي
عليكم» .

الحجة الخامسة : ديدن الأئمة المعصومين عليهم السلام كان إرجاع الشيعة في كل ناحية إلى
الفقيه الذي كان قريباً منهم ، ويشهد لذلك كلام علي بن أسباط : «وليس في البلد
الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك» .

فالإمام الهادي عليه السلام أرجع أهل الري إلى عبدالعظيم الحسيني ، والإمام الصادق عليه السلام
أرجع شعيب العرقوفي إلى الأسدي يعني أبا بصير ، وأرجع ابن أبي يعفور إلى محمد
بن مسلم الثقفي ، وأرجع يونس بن يعقوب إلى الحارث بن المغيرة . وأرجعوا عليهم السلام
آخرين إلى فقهاء آخرين .

والمستفاد من جميع ذلك كفاية الوصول إلى رتبة الفقاهة في المرجع ، وعدم
اشتراط وصف الأفضلية عندهم عليهم السلام فيه ، وإلا لكان ديدنهم عليهم السلام إرجاع الشيعة في كل
عصر إلى الأوحدي من صحابتهم الذي هو أفضلهم .

الحجة السادسة : سيرة المشرعة الإمامية منذ عصر المعصومين إلى زمان الشيخ
الانصاري .

فإنها جارية على اخذ المستفتين الفتيا من الفقيه الذي يقرب إليهم بحسب المكان
عند احتمال افضلية فقيه آخر الذي يسكن بعيداً عنهم ، والشاهد على ذلك قول علي
ابن أسباط .

وأمّا احتمال عدم علمهم بالاختلاف في الفتوى في جميع المسائل ، أو عدم
علمهم بالتفاضل بين الفقهاء ، فلاطمئنان على خلافه ، وقد مرّ إثباته .

و أورد على الاحتجاج بها في الكفاية بأن :

دعوى السيرة على الاخذ بفتوى أحد المتخالفين في الفتوى من دون فحص عن اعلميته ،

مع العدم باعلمية أحدهما ممنوعة.^١

أقول: لا ريب في أن سيرتهم في عصر المعصومين عند الاستفتاء لم تكن قائمة على الفحص عن الأعلم؛ إذ لو كانت السيرة قائمة على ذلك لبانت، فإن مثل هذه السيرة ليس مما تخفى، مع تكرّر موارده في أزمنة متعدّدة، وأمكنة متعدّدة حال كون موردها ممّا يبطل به العمامة، مع أنّه لا ريب في وجود العلم الإجمالي باختلاف المفتين في الفتاوى، فإنّ اتّفاقهم في جميع الفتاوى بعيد عادة.

وقد مرّ أنّ نسبة المسائل التي تكون أحكامها مورداً لاتّفاقهم إلى المسائل التي ليست كذلك، كنسبة الآحاد إلى المثات.

قال في المستمسك:

إنّ مجرد قيام السيرة على الرجوع إلى المختلفين في الفضيلة لا يجدي في جواز الرجوع إليهم مع الاختلاف في الفتوى، ولم تثبت سيرة على ذلك، والعلم بوجود الخلاف وإن كان محققاً، لكن ثبوت السيرة على الرجوع إلى المفضول غير معلوم، بل بعيد جداً فيما هو محلّ الكلام أعني صورة الاختلاف المعلوم، وإمكان الرجوع إلى الأعلم.^٢

أقول: يمكن إثبات اتّصاف السيرة بالوصفين:

أحدهما: قيامها على الرجوع إلى المفضول عند العلم بالاختلاف.

و ثانيهما: قيامها على الرجوع إلى المفضول عند إمكان الرجوع إلى الأفضل.

و ذلك لأنّ العلم بالاختلاف في الفتوى - كما اشرنا إليه - كان محققاً، والذي لم يكن متحققاً هو العلم بعدم الاختلاف في الفتوى، مع أنّ صرف عدم قيام السيرة على الفحص عن الأعلم عند قصد الرجوع كاف في إثبات المطلوب، فلا يحتاج في الاستدلال بها إلى إحراز قيام السيرة على الرجوع إلى المفضول.

و أمّا إمكان الرجوع إلى الأعلم في ذلك العصر فلا يحرز إلا بعد كون وجوب

١ . كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٣٩.

٢ . المستمسك، ج ١، ص ٢٧.

تقليد الأعلام أمراً ثابتاً مسلماً عند المتشرعة في ذلك الزمان حتى تحدث منه أسئلة عن الإمام، أو عن بعض أفاضل الصحابة حول هذا الوجوب، وليس فليس.

ثم إن إمكان الرجوع إلى الأعلام في ذلك الزمان مثل إمكان الرجوع إلى الإمام أو إلى غير الأعلام، إذا لم يكن الرجوع إلى الإمام مستحيلاً، وكذا لم يكن الرجوع إلى غير الأعلام محالاً، فلم يكن الرجوع إلى الأعلام مستحيلاً.

كان الرجوع إلى الإمام أو الفقيه في ذلك العصر إماً بالآخذ منه شفاهاً إن كان قريباً، وإماً بالمكاتبة إن كان بعيداً. مضافاً إلى أن الأسفار العلمية كانت معمولية في ذلك العصر.

وإن كان مراده من إمكان الرجوع إلى الأعلام معرفته فهي أيضاً كانت ممكنة في ذلك العصر، ولم تكن من المستحيلات العادية، فقد كانت المعرفة تحصل بسؤال شفاهي، أو كتبي عن الإمام؛ وأن سؤال رجل واحد حول ذلك عن الإمام كان كافياً لرجوع قوم، بل اقوام، كما كان سيرتهم ذلك في السؤال عن نفس المرجع ومعرفته، مضافاً إلى أن معرفة الأعلام لم يكن موقوفاً على السؤال عن الإمام فقد كان تحصيلها ممكناً بالسؤال من فضلاء الصحابة أيضاً.

ويمكن أن يقال: إن الاحتجاج بسيرة المتشرعة غير موقوف على حصول العلم بقيامها على الرجوع إلى المفضل؛ لكفاية عدم قيامها على الرجوع إلى الأفضل، فإن الرجوع إلى الأفضل لو كان لبان؛ إذ ليس من الأمور التي تخفى من جهة كثرة الابتلاء به، كما لم تخف السيرة على أصل الرجوع وأصل التقليد.

الحجة السابعة: سيرة أهل السنة، فإنها كانت قائمة في عصر المعصومين على التخيير بين الرجوع إلى أي واحد من فقهاءهم، ولم تكن قائمة على الرجوع إلى أفضلهم، ومن المعلوم أن هذه السيرة كانت برأى من المعصومين عليهم السلام، وسمع منهم.

فلو كانت غير مرضية لهم لأخبروا شيعتهم بذلك وبأنهم خاطئين في سيرتهم كما أخبروا بعدم صحة اجتهادهم بالرأي وبالقياس، فعدم وصول تخطئة منهم لهذه السيرة كاشف عن إضائهم لها. فهذه السيرة في الأمور الشرعية نظير سيرة العقلاء في

الأمر العاديّة .

الحجّة الثامنة : إجماع صحابة الرسول ﷺ .

قال الشهيد الثاني (قده) - في المسالك في شرح قول المصنّف - : «و هل يجوز العدول إلى المفضول؟ فيه تردّد، والوجه الجواز»^١.

قال الشهيد :

لاشترك الجميع في الاهليّة، ولما اشتهر من أنّ الصحابة كانوا يفتنون مع اشتهارهم بالاختلاف في الافضليّة، ومع تكرّر الإفتاء لم ينكر عليهم أحد من الصحابة، فيكون إجماعاً منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل^٢.

الحجّة التاسعة : الإطلاق الاحوالي في إرجاعات المعصومين ﷺ إلى فضلاء صحابتهم حاكم بجواز الرجوع إلى ذلك الشخص، سواء اكان غيره افضل منه أم لا .
وسواء اكان مختلفاً معه في الفتوى أم لا .

قال في المستمسك :

إنّ الإرجاع على نحو الخصوص كالإرجاع إلى نحو العموم إنّما يقتضي الحجية في الجملة، ولا يشمل صورة الاختلاف، وإلا تعارض مع ما دلّ على الإرجاع إلى غيره بالخصوص^٣.

أقول : قد عرفت أنّ الإرجاعات الواردة من المعصومين ﷺ سواء اكانت على نحو العموم، أو على نحو الخصوص إنّما تفيد الحجية الإرشادية؛ ولا تعارض في جعل حجج إرشادية متعدّدة بعنوان عامّ أو بعنوان خاصّ؛ لأنّ من لوازم الحجّة الإرشادية تخيير من له الحجّة في الرجوع إلى أي الحجج، وهذا التوهم نشأ من قياس حجية الفتوى بحجّة خبر الثقة .

١ . مسالك الإفهام، ج٢، ص٣٥٣.

٢ . ذكرى الشيعة، ص٢، سطر ١٨.

٣ . المستمسك، ج١، ص٢٨.

الحجّة العاشرة: لو كان تقليد المفضول حراماً عند الشرع لوردت من ناحية الشرع إلى ذلك إشارة أو دلالة، كما وردت لبيان حرمة تقليد من لا يصلح للإفتاء؛ وعدم الورد آية عدم الوجود.

ولو كان تقليد المفضول حراماً عند الشرع لحكم الشرع بوجود الفحص لمعرفة الأفضل وعدم وصول أمر منه بالفحص حجّة على عدم الحرمة.

و استدكّل على جواز تقليد المفضول بوجوه لا تخلو من ضعف:

منها: أنّ في وجوب الرجوع إلى الأعلّم عسراً.

وفيه أولاً: أنّ مفروض الكلام فيما إذا لم يوجب العسر.

وثانياً: أنّ سيرة متشرّعة المعاصرين، ومن قارب عصرنا على ذلك، ولم نشاهد من ذلك عسراً عليهم.

ومنها: أنّ وجوب الرجوع إلى الأفضل مستلزم لوجوب الرجوع إلى الأئمّة عليهم السلام، وذلك خلاف السيرة.

وفيه: أنّ محلّ البحث العلماء العارفون بأقوال الأئمّة المعصومين وأفعالهم وتقاريرهم عليهم السلام، وإلا فلو كان البحث عاماً لوجب التقليد عن الله عزّ وجلّ بلا واسطة، فالأئمّة عليهم السلام خارجون عن البحث موضوعاً، والدليل ساقط من أصله.

ومنها: استصحاب جواز تقليد غير الأعلّم فيما لو تجددت اعلمية أحدهما بعد تساويهما في الفضل، والاستصحاب وارد على قاعدة الاشتغال، ويتمّ في غير هذه الصورة بعدم القول بالفصل.

وفيه أولاً: أنّ ذلك يفيد لمن حكم بوجوب تقليد الأعلّم؛ استناداً إلى قاعدة الاشتغال، ولا يفيد لمن حكم به؛ اعتماداً على الدليل الاجتهادي.

وثانياً: أنّه معارض باستصحاب عدم جواز تقليد المفضول إذا حدث له الاجتهاد عند سبق تقليد الأفضل.

وثالثاً: أنّ تعدّي الحكم من مورد إلى مورد آخر بسبب عدم القول بالفصل يختصّ بما إذا كان ثبوته في المورد الأوّل بدليل اجتهادي لا بالأصل، فإذا كان ثابتاً بالأصل

فالمرود الثاني محكوم بالأصل الجاري فيه ، لا بالأصل الجاري في غيره .
ورابعاً : أنّ المعبر في ذلك الباب هو عدم الفصل بمعنى نفيه ، لا عدم القول
بالفصل ، وإلا فكلّ قول ثالث حدث في مسألة يعدّ قولاً بالفصل ، والحال أنّ مثل ذلك
لم يعدّ حرفاً للإجماع المركّب ، وأنّ نفي الفصل غير موجود في المقام ، فالإجماع
المركّب غير حاصل .

وظيفة العامّي

هذا تمام الكلام في البحث عن أصل هذه المسألة .
ولنتقلّ البحث إلى وظيفة العامّي ؛ تبعاً للقوم وإن كان قليل الجدوى . ونقصد من
العامّي في هذا المقام من لم يجتهد في مسألة البحث عن تقليد الأعلّم ، أنّ الواجب عليه
العمل على مقتضى عقله .
فإن كان عقله حاكماً بوجوب الاحتياط ، وبالعمل بأحوط الأقوال من جهة علمه
باشتغال ذمّته بتكاليف معلومة بالإجماع ، ومن جهة وجوب تحصيل براءة الذمّة عنها
فليعمل على طبقه .
وإن كان حاكماً بوجوب الرجوع إلى الأفضل ، أو كان حاكماً بالتخيير بينه وبين
الرجوع إلى المفضول فهو الوظيفة له .
فإنّ التقليد في هذه المسألة غير واجب من جهة أنّها ليست من المسائل التقليديّة ؛
فإنّ وجوب التقليد فيها مستلزم للدور أو الخلف .
قال في الكفاية :

إذا علم المقلّد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم فلا بدّ من الرجوع إلى
الأفضل إذا احتمل تعيّنهُ ؛ للقطع بحجّيّته ، والشكّ في حجّيّة غيره .^١
و قال تلميذه المدقّق الإصفهاني :

توضيحه: أنّ الحجّة العقلانية عبارة عن تنجيز الواقع، والمعدّرة ظنّ الخطأ. وفتوى الأفاضل منجّزة ومعدّرة قطعاً؛ لأنّها حجّة إمّا تعيناً، أو تخييراً دون فتوى المفضّل؛ إذ ليس فيها إلا احتمال الحجّية تخييراً، فيجوز، الاقتصار على فتوى الأفاضل في الخروج عن تبعه الواقع وان اخطات، ولا يجوز الاقتصار على فتوى المفضّل.^١

أقول: إنّ هذا الكلام غير تامّ إلا بعد انسداد احتمال لزوم الاحتياط بالعمل بأحوط الأقوال، وسدّه موقوف على اجتهاد في الجملة، فيخرج عن كونه عامياً. والحال هذه إذا استند العامّي إلى بناء العقلاء. فإنّ ذلك اجتهاد منه أيضاً في هذه المسألة، فالاجتهاد في أمثال هذه المسائل يتحقّق بالاعتماد على بناء العقلاء وسيرتهم، فلا يكون عامياً في المسألة وهو خلف الفرض. ثمّ قال في الكفاية:

ولا وجه لرجوعه إلى الغير في تقليده، إلا على نحو دائر.

نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقلّ عقله بالتساوي، وجواز الرجوع إليه أيضاً، أو جوّز له الأفاضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعيين ما هو قضيّة الأدلّة في هذه المسألة.^٢

ويرد على قوله: «أو جوّز له الأفاضل بعد رجوعه إليه» أنّه لا يجوز له الرجوع إلى الأفاضل إلا بعد علمه بعدم وجوب الاحتياط، كي يصحّ له جواز الرجوع إلى الأفاضل، وقد قلنا: إنّّه لا سبيل إلى الحكم بعدم وجوب الاحتياط، إلا باجتهاد في ذلك.

وإذا حصل له هذا الاجتهاد فلا يجوز له التقليد؛ لصيرورته مجتهداً في هذه المسألة. هذا كلّ على ما سلكه القوم.

ولا يكاد ينقضي تعجّبي من هؤلاء الأساطين، فإنّهم عند البحث عن وظيفة العامّي

١. بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد، ص ٤٥ و ٤٦.

٢. كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٣٨.

و عن مقتضى عقله يأتون بأدلة لم يصلوا أنفسهم إليها إلا بعد أن قضوا أعمارهم في تحصيل العلوم العقلية منها والنقلية .
 ومن المعلوم : أن العالم لا يستطيع أن يتفكر مثل الجاهل ، سيما في الأمور الشرعية ، وأن الخوض في المسائل الدقيقة ، وتعميق النظر فيها يجعل المدقق خارجاً عن الذوق العرفي .

العدول عن الحجيّ إلى الحجيّ

إن في جواز العدول عن مفت حي إلى مفت حي آخر قولين :
 حكي الجواز عن المحقق والشهيد الثانيين (قدهما) في الجعفرية^١ ، والمقاصد العلية^٢ ؛ تبعاً للمحكي عن العلامة في النهاية^٣ ، واختاره المدقق الإصفهاني^٤ .
 وحكي عدم الجواز عن التهذيب وشرحه ، والذكرى^٥ ، وعن العلامة الأنصاري في رسالة الاجتهاد والتقليد^٦ .

و الأقوى هو القول بالجواز ؛ لأن إطلاق أدلة التقليد اللفظية حاكم بذلك ، فكما دلّ على تخيير العامي في الرجوع الابتدائي إلى أي مفت من المفتين ، كما عرفت .

فإن لسانها إثبات حجّة إرشادية لقول المفتي ، ومقتضاها التخيير بين الأخذ بها أو بثلاثها ، فكذلك يدلّ على تخييره استمراراً في الرجوع إلى أي مفت ، فإن لازم الحجية الإرشادية رفع اليد عنها ، والأخذ بالأخرى .

١ . رسائل المحقق الكركي ، ج ١ ، ص ٨٠ ، الجعفرية ، ص ٢٠ .

٢ . المقاصد العلية ، ص ٢٩ .

٣ . نهاية الأحكام ، ج ١ ، ص ٣٩٨ .

٤ . نهاية الدراية ، ج ٦ ، ص ٤٠٩ وما بعدها .

٥ . ذكرى الشيعة ، ص ٣ .

٦ . مجموعة رسائل رسالة الاجتهاد والتقليد ، ص ٧٧ .

و بعبارة أخرى : إن لسان دليل وجوب التقليد هو الحكم بوجوب الاستمرار عليه في كل واقعة متجددة، ولا يكفي مجرد الرجوع إلى المفتي في واقعة واحدة، وإن هذا الحكم بوجوب التقليد في الواقعة الأولى لم يكن تعييناً، فكذلك وجوبه في جميع الوقائع ؛ لاتحاد الدلالة واتحاد الحكم .

ثم إن سيرة العقلاء قائمة على ذلك ، فالمرضى الذي عدل عن طبيبه إلى طبيب آخر غير مؤاخذ عندهم ، هذا في الواقعة الواحدة ، فكيف في الوقائع المتعددة . هذا كله على ما سلكناه في هذا الباب .

و أما على ما سلكه القوم من قياس حجية الفتوى بحجية الخبر فاصغ لما يتلو عليك المدقق الإصفهاني في رسالته في هذا الباب ، قال :

إن حجية الفتوى إما من باب الطريقة ، او من باب الموضوعية ، فإن كان من باب الطريقة فهي منجزة للواقع على تقدير الإصابة ، ومعذرة عنه عند الخطأ .

و مع فرض التعارض لا معنى لمنجزية كل منهما ؛ لعدم احتمال الإصابة في كليهما ، لكن لا مانع من معذرية كل منهما ، بل لا بد من القول به هنا ؛ للإجماع وغيره على عدم تساقط الفتويين ، والرجوع إلى غير فتوى المجتهد ، مع فرض انحصار الطريق للمقلد في اتباع فتوى المجتهد ، كما نقول بعدم التساقط في الخبرين المتعارضين للاخبار العلاجية الأمرة بالاخذ بأحدهما تعييناً تارة وتخيراً أخرى ، بل إن هذا المعنى بعد فرض معقوليته لا مانع من استفادته من نفس دليل الحجية ؛ لأن التعارض يمنع عن تصديق دليل الحجية من حيث منجزية الطريقتين للواقع ، حيث لا واقع في الاثنين .

و لكن لا مانع عن تصديقه من حيث معذرية كل منهما ؛ فإن صفة المعذرية لكل منهما تخيراً بمعنى القناعة عن الواقع بموافقة احدهما .

و عليه فإن كان معنى حجية كل من الفتويين ، كون كل منهما معذرة مع دوران عقاب الواقع مدار مخالفتها معاً ؛ فإذا شك بعد العمل بإحدى الفتويين في تعين ما أخذ به عليه ، أم كل منهما على ما كانت عليه من المنجزية ، والمعذرية شرعاً ، كان مقتضى

الاستصحاب بقاءها على تلك الصفة المفعولة شرعاً.

وإن كانت حجية الفتوى من باب الموضوعية يجعل الحكم المائل على طبق كل من الفتويين فحال الحكمين حال الواجبين المتزامين، فإن فرض تخيير من قبل الشارع مولوياً لا إرشادياً إلى ما حكم به العقل فالصحيح منه جعل الحكم المائل على كل منهما بنحو التخيير.

وإن لم يكن تخيير من الشارع فلا مجال لاستصحاب التخيير العقلي.

لكن استصحاب الحكم المأخوذ غير مانع عن ثبوت الآخر؛ لأن حكم العقل بالتخيير بين تطبيق العمل بين هذا وذاك لا يوجب تصرفاً في الحكم الشرعي، فكل منهما ثابت نحو ثبوت لا ينافي ثبوت الآخر على الفرض.^١

انتهى بتلخيص وتحرير.

و أورد تلميذه الجليل على شقّ الطريقيّة من هذا الكلام، فقال:

إنّ المستصحب قد يكون حجية الفتوى المختارة، وقد يكون الحكم الفرعي الذي أفتى به المجتهد الأوّل، كوجوب القصر، وعلى كلا التقديرين فالمعارضة ثابتة.

أمّا الأوّل: فلما حقّقنا من أنّ المعقول من الحجية التخييرية هو جعل الطريقيّة لكل من المتعارضين منوطاً بالالتزام به بحيث يكون الالتزام بالعمل على طبقها محققاً لموضوع الحجية الفعلية في المختار.

ولا معنى لأن يكون المجمعول الشرعي على الطريقيّة هو التنجيز والتعذير؛ لأنهما من الأحكام العقلية بمعنى استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع وعدمه، فالمجمعول الشرعي على الطريقيّة هو إحراز الواقع تعبداً، ويلزمه عقلاً التعذير والتنجيز، ولا معنى لجعل الطريقيّة للجامع، ولا لاحدهما المبهم، بل الطريق كلّ واحد منهما بشرط اختيار المكلف له.

فإذا اختار أحدهما يكون هو الحجية الفعلية في حقّه. ويتنجز عليه الحكم الذي يؤدي إليه المختار.

١. بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد، ص ١٤٨.

و عليه فلا يعقل بقاء الفتوى المختارة على الحجية الفعلية مع بقاء الأخرى على الحجية التخيرية؛ فبعد رفع اليد عن الالتزام بالأولى، والالتزام بالثانية يشك في بقاء الحجية الفعلية للأولى، فاستصحابها يكون معارضاً لاستصحاب الحجية التخيرية للثانية.^١
أقول: وفي كلامه دام ظلّه مواقع للأنظار.

أحدها: في قوله: «إنّ المعقول من الحجية التخيرية هو جعل الطريقة...» فإنّه غير معقول؛ إذ الطريقة ذاتية لكلّ طريق، والذاتيات غير قابلة للجعل من جهة كون جعلها تحصيلاً للحاصل.

فالمعقول من الحجية التخيرية هو جعل الحجية الشائبة للطريق، فتكون فعلية الحجية له منوطة بالالتزام به، فالالتزام بالحجة الشائبة ويجعلها حجة فعلية؛ لأنّ فعليتها موقوفة على الالتزام بها، وتدور مداره.

ثانيها: في قوله: «لأنّها من الاحكام العقلية هما من لوازم الحجية؛ فإذا كانت الحجية مجعولة شرعاً، كما في قوله ﷺ: «فإنهم حجتي عليكم» فلا بأس من ترتيب هذين الاثرين عليها.

ثالثها: في قوله: «فالمجموع الشرعي على الطريقة هو إحراز الواقع تبعداً؛ فإنّ ذلك عبارة أخرى عن التعذير اللازم للحجية، وليس بشيء غيره.

رابعها: في قوله: «و عليه فلا يعقل بقاء الفتوى المختارة على الحجية الفعلية مع الخ. فإنّ في ذلك خلط بين الفعلية المطلقة والفعلية المشروطة؛ لأنّ منافاة الحجية الفعلية مع الحجية التخيرية المعارضة لها إنّما تتحقّق في صورة كون الفعلية مطلقة، وأمّا إذا كانت مشروطة بالالتزام المكلف بها فلا منافاة بينهما؛ لأنّ الفتوى المختارة حجة فعلية بمعنى كونها منجزة، أو معذرة مادام الالتزام بها باقياً، وغير المختارة حجة شائبة بمعنى صيرورتها منجزة أو معذرة إن حصل الالتزام بها.

فإذا زال الالتزام بهذه الحجية الفعلية فهي تعود شائبة؛ لفقدان الشروط بفقد

شرطه ، كما أنّ الالتزام بإحدى الحجّتين الشائنتين لا يوجب سقوط الأخرى عن الحجّية الثانية ، وعلى فرض حدوث الشكّ في السقوط فالاستصحاب حاكم ببقائها ، ولا معارضة بينه وبين استصحاب بقاء الحجّية الفعلية المشروطة بالالتزام إن حدث الشكّ في إبقائها .

ثمّ قال دام ظلّه .

وأمّا الثاني : هو أن يكون المستصحب الحكم الفرعي الذي أدت إليه الفتوى المختارة كوجوب القصر ، فاستصحابه ينافي الحجّية التخيرية أيضاً ؛ لأنّ مضمون الفتوى هو وجوب صلاة القصر تعييناً وقد تنجّز على المكلف ، بسبب اختياره الفتوى التي تؤدّي إليه .

فوجوب القصر تعييناً معلوم للمكلف تعبداً فبقاؤه بالاستصحاب مناف لبقاء الفتوى الثانية على الحجّية التخيرية^١ .

أقول : إنّ تنجّز وجوب القصر عليه كان مشروطاً بالتزامه بتلك الفتوى ، وبترك الالتزام بها يزول التنجّز عن ذلك الوجوب ، فوجوب صلاة القصر عليه تعييناً لم يكن بمطلق ، بل كان دائراً مدار الالتزام بتلك الفتوى ، ووجوب القصر التعيني المشروط في مرتبة التنجّز للقصر لا ينافي وجوب الإتمام عليه في مرتبة الثانية ؛ إذ المسألة الفرعية هنا تابعة للمسألة الأصولية ، فلا يزيد الفرع على الاصل ، وإنّ النتيجة تابعة لأخصّ المقدمتين .

واعلم أنّ القائل بعدم جواز العدول احتجّ بوجوده لاتخل من خلل في نفسها ، وعلى فرض خلوها من الخلل فهي محجوجة بما ذكرنا من الدليل الاجتهادي على الجواز .

منها : استصحاب الحكم المختار .

والخلل فيه أنّ تنجّز الحكم المختار عليه كان مشروطاً بالالتزام به ، واستصحاب

مثل هذا الحكم لا يوجب حرمة العدول إلى غيره، ووجوب الالتزام به، وهذا الاستصحاب غير معارض لاستصحاب الحكم الثاني الذي أفتى به الفقيه الآخر.

ومنها: قاعدة الاشتغال من جهة دوران الأمر بين التعيين والتخيير. وبيانها في المسألة الأصولية أنّ حجّة قول الفقيه الأوّل معلومة، وحجّة قول الفقيه الثاني مشكوكة فيها، فهي ساقطة عن الحجّة؛ إذ الشك فيها ملازم للحكم بعدمها.

أمّا معلومية حجّة قول الفقيه الأوّل فلأنّ الحجّة المعيّنة على فرض عدم جواز العدول؛ وأنّه الحجّة المخيرة على فرض جواز العدول.

وأمّا صيرورة قول الثاني مشكوكة فيها فلعدم حجّيتها على فرض تعيين الحجّة لقول الأوّل.

وفي المسألة الفرعية نقول: إنّه نفرض رأي الفقيه الأوّل وجوب القصر في مسألة، ورأي الفقيه الثاني وجوب التمام في نفس تلك المسألة. فالملقّد يعلم بعدم عقاب عليه عند البقاء على وجوب القصر، لكنّ في العدول عنه إلى التمام احتمال العقاب موجود. والخلل في هذا الوجه يظهر بأدنى تأمل.

أمّا في المسألة الأصولية فلأنّ احتمال تعيين حجّة للحجّة قد يكون لصفة خاصّة بها بحيث لا يشترك معها عدلها، فالاحتمال في هذه الصورة متمكّن، وقد لا يكون كذلك؛ فالاحتمال ملغى عند العقلاء، ومقامنا من قبيل الثاني؛ فإنّ احتمال تعيين قول الأوّل في الحجّة قد جاء من ناحية الشرع، وهذا مشترك بينها وبين عدلها، وليس بشيء يختصّ بها.

أولاً: فإنّهما مثلاً على فرض وجود إطلاق في الباب، وعلى فرض عدم وجوده وثنياً: أنّ هذا الوجه لا ينهض في مقابل استصحاب التخيير.

و أورد بعض الاساطين ب:

إنّ الاستصحاب غير جار في جميع الصور، فإذا كان تقليد المجتهد الأوّل متعيناً ثم وجد

مثله فيشكّ في حدوث التخيير لافي بقاءه.^١

أقول: ولا بأس بهذا الكلام إن لم يكن خروجاً عما يبنتى عليه البحث فإنه مبني على فرض ثبوت التخيير البدوي، فوقع البحث عن استمراره.

وأما بيان الخلل في المسألة الفرعية: فإن احتمال العقاب في العدول إلى التمام قد نشأ من احتمال تعيين البقاء على القصر؛ إذ في صورة انتفاء احتمال تعيين البقاء يعلم بعدم العقاب أيضاً على العدول إلى التمام. ولم أعر على وجه عقلي؛ أو شرعي لاحتمال تعيين البقاء، ومثل هذا الاحتمال لا يعبا به عند العقلاء. مضافاً إلى إجراء استصحاب تعليلي في العمل بالتمام، فيدفع به احتمال العقاب.

ومنها: استلزام العدول؛ للعلم بمخالفة قطعية للتكيف الواقعي، مثلاً إذا أتى بالظهر قصراً تقليداً لفتوى الأوّل في مورد، وأتى بالعصر تماماً تقليداً لفتوى الثاني في ذلك المورد، فيعلم بفساد إحدى الصلاتين.

قال بعض الأساطين:

لإجمال في متعلّق البطلان، بل يعلم تفصيلاً ببطلان العصر إمّا لعدم الترتيب؛ لاحتمال فساد الظهر وإمّا لأنه قصر أيضاً كالظهر.

قال:

وهذا جار في كلّ عملين مترتبين إذا قلّد في أحدهما مجتهداً ثمّ عدل إلى مجتهد آخر في الثاني.^٢

أقول: هذا خلط بين الشرط الواقعي والشرط الذكري؛ فإن ترتّب العصر على الظهر شرط ذكري، وليس بواقعي، فلو كان المقلّد متذكراً للشرط عند الدخول في العصر لم يجز له الدخول فيها بقصد التمام؛ إمّا لعدم الإتيان بالظهر؛ أو لوجوب العصر عليه قصراً.

١. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٧٢.

٢. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٧٢.

ثم لا يخفى ما في إطلاق عبارته، وهذا جار في كلّ عملين مترتبين، فإنه يجب التقييد بكونهما مثلين.

وبيان الخلل في هذا الوجه أولاً: أنه منقوض بجميع موارد وجوب العدول أو جوازها، ومنقوض بصورة تبدل رأي المجتهد، وسيجيء فصل القول في جميع هذه الموارد.

وثانياً: أن الدليل أخصّ من المدعى، وعدم الفصل غير جار كما مرّ.
وثالثاً: أن البحث يصير من صغريات البحث عن أجزاء الحكم الظاهري.
ومنها: أن العدول يستلزم إما التبويض في المسألة الكلية ولا دليل على صحّة هذا التقليد، أو يستلزم نقض الأعمال السابقة إذا قلّد الثاني في المسألة الكلية.
قال المدقّق الإصفهاني:

وأما الشقّ الأوّل فالوجه في صحته ومثانته: أن رأي المجتهد متعلّق بالحكم الكلي لكلي الواقعة، وهو الذي يجب الالتزام به، أو الاستناد إليه في مقام العمل، وليس له رأي متعلّق بالجزئي حتّى يقلّد فيه.^١

اقول: لنا اختيار الشقّ الأوّل؛ إذ لا مانع من القول به عقلاً ونقلاً.
قوله: «لا دليل على مثل هذا التقليد» باطل؛ إذ الدليل ما ذكرنا من الأدلة في صدر البحث.

وأما تعلق رأي المجتهد بالحكم الكلي لكلي الواقعة فغير ضائر؛ لانحلال رايه الكلي إلى آراء جزئية في موارد جزئية.
وأما الشق الثاني فراجع إلى الوجه السابق.

ولا يخفى أن القول بوجوب الأخذ بأحوط القولين - كما ذهب إليه بعض الاساطين - من قبيل القول بالتوقّف في المسألة، ومرجعه إلى القول بعدم الجواز.

١. بحوث في الأصول، الاجتهاد والتقليد، ص ١٦٠.

التقليد في أصول الدين

قال صاحب الفصول (قده) :

اختلفوا في التقليد في أصول الدين، فقليل بتحريمه ووجوب النظر، وقيل بجوازه،
وقيل بوجوبه وتحريم النظر.^١

أقول: إن المراد بالتقليد هنا معناه العرفي الذي يقرب من معناه الشرعي، وهو اتباع
الغير من غير طلب حجة لقوله.

ولما كان الاعتقاد بأصول الدين من أفعال القلب والجوانح فالتقليد فيها عبارة عن
عقد القلب بها الذي يحصل من قول الغير، لا من الحجة والدليل.

وقد مرّ في أوائل البحث: أنّ التقليد في كلّ شيء إنّما يكون من سنخ ذلك
الشيء، فالتقليد في الأقوال من مقولة القول، وفي الأفعال من مقولة الفعل، وفي
العقائد من مقولة أوصاف النفس، إذا تبين ذلك فنقول: الأقوى هو القول الثاني.
فلا يكون التقليد في أصول الدين حراماً، ولا يكون واجباً وإن قيل: إنّ القول بتحريمه
مشتهر بين أصحابنا الإمامية.

لنا الأوّل: إنّ نبينا الكريم ﷺ كان يقبل إسلام كلّ من أقرّ بالشهادتين، ويحكم
بأنّه مسلم.

فكان ﷺ يكتفي في إسلام كلّ أحد بمجرد إقراره بهما، ولم يكن من دأبه المبارك
أن يكلف كلّ من يدخل الإسلام بالاستدلال والنظر في الحجج، بل كان ﷺ يأمرهم
بتعلّم الفروع والأحكام الإسلامية.

وهذا خير شاهد على عدم وجوب النظر في الحجج المثبتة لأصول الدين على كلّ
مسلم، فلو كان النظر واجباً على القوم لكان رسول الله ﷺ يكلف كلّ من أسلم على
يده بذلك.

الثاني: قوله تعالى في سورة الحجرات:

﴿قالت الاعراب آمناً، قل: لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا، ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾^١. الآية.

وتقريب الاستدلال بها: أنه تعالى أمرهم بالإقرار بالإسلام حال كونه تعالى ينفي الإيمان عن قلوبهم، وإطلاقه متناول لصورة إسلامهم من دون نظر دليل وذلك ليس بقليل.

الثالث: سيرة المسلمين عامة على عدم الفحص، والنظر في أصول الدين ما لم يقعوا في خطر الضلال، أو في معرض المناظرة مع غيرهم، ومن المعلوم أن سيرة كثير من الفقهاء على ذلك.

نعم، سيرة علماء الكلام هو البحث عن الحجج لأصول الدين، وذلك شاهد لما قلناه؛ لأن الذي يخص بهم ذلك، ولا يعدّ خافياً على أحد أن الذي يكون مضراً هو الشك والريب في صحة أصول العقائد؛ فإنه ملازم لفقدان عقد القلب، فالمطلوب من كل مسلم هو الوثوق، وعقد القلب بصحة أصول الدين سواء أكان حاصلاً من الاستدلال والنظر، أو من التقليد.

وقد استدلل لهذا القول بأنه لو وجب النظر لدار؛ فإن وجوب النظر إنما يشتب بالشرع، وثبوت الشرع يتوقف على وجوب النظر. وفيه أن ثبوت الشرع يتوقف على وجوب النظر عقلاً لا شرعاً.

حجج من قال بحرمة التقليد

الأولى: أن الله تعالى قد ذم الكفار في تقليدهم أباءهم في مواضع عديدة من كتابه، كقوله تعالى: ﴿ما يعبدون إلا كما يعبد آباؤهم﴾^٢.

١. الحجرات (٤٩) الآية ١٤.

٢. هود (١١) الآية ١٠٩.

وقوله تعالى حكاية عنهم في غير موضع: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾^١.
فلو كان التعويل على التقليد مرضياً سديداً لما وجّه تعالى الذمّ إليهم، ولكان لهم
المعارضة بجوازه في الإسلام.

والجواب أنّ أمثال هذه الآيات لم يعلم ورودها في ذمّ أصل التقليد، فلدعوى
ورودها في ذمّ تقليد خاصّ مجال، وهو التقليد التعصبي الأعمى، وهو التقليد عن
الآباء.

فإنّ الأب بما أنّه أب لا يصلح عند العقل والنقل لأن يصير مقلداً ومرجعاً؛ فإنّ
التقليد يجب عمّن يكون اهلاً لذلك، كالعقلاء والعلماء البحّاثين الذين يبحثون وراء
الحقيقة، وليس لهم تمايل بأي طرف، لا يريدون إلا الوصول إلى الواقع.
فالآية الكريمة تدمّ تقليد من لا أهليّة له للتقليد عنه، أمّا الذمّ عن أصل التقليد فهي
ساکنة عنه.

الثانية: أنّ الاعتقاد الحاصل من التقليد في عرضة الزوال، وصاحبه غير مامون
على زواله، فيجب تثبيته بالنظر.

وفيه أولاً: أنّ الاعتقاد الحاصل بالنظر قد يكون أيضاً كذلك، فإنّه قد يزول بخدشة
في الاحتجاج، أو بإشكال في الاستدلال.
وثانياً: أنّ محلّ الكلام هو صحّة الاعتقاد الحاصل بالتقليد مادام ثابتاً لم يزل،
فالحجّة اجنبية عن البحث.

الثالثة: الاخبار الدالة على أنّ الإيمان ما استقرّ في القلب من التصديق
بالشهادتين، وجه الدلالة أنّ الاستقرار لا يتحقّق إلا بالدليل.

والجواب: أنّ الاعتقاد الحاصل من التقليد يستقرّ أيضاً في القلب.

قوله: «إنّ الاستقرار لا يتحقّق إلا بالدليل».

وإن أراد من الدليل ما يشمل لقول المرجع، فالدليل للإيمان الحاصل من التقليد

موجود أيضاً، وإن أراد منه ما يقابل هذا المعنى فهو دعوى بلا دليل، بل هو مصادرة واضحة، مع أن لازم هذا القول خروج أكثر المسلمين عن الإسلام.

الرابعة: الإجماع وفي العالم: «و هو قول جمهور علماء الإسلام»^١.

وفيه أولاً: أن المسألة خلافية كما عرفت، فدعوى الإجماع فيها كما ترى.

وثانياً: كيف يصحّ دعوى الإجماع على أمر تكون سيرة عامة المسلمين، و علمائهم على خلافه؛ فإن العلماء يعاملون معاملة الإسلام مع كل من يظهر الإسلام من غير فحص عن إسلامه من أنه تقليدي أو استدلالي.

و ثالثاً: سلّمنا تحقّق الإجماع، لكن تعبديته محلّ منع؛ لاحتمال استناد المجمعين على ما ذكر من الأدلة العقلية أو النقلية.

حجج القول بحرمة النظر

الأولى: قوله ﷺ: «عليكم بدين العجائز»^٢.

فإنّ العجائز إنّما يدلّن دينهنّ بالتقليد.

و الجواب: أن الاستدلال في مثل هذا البحث الدقيق العلمي بهذا الحديث المجهول سنداً عجيب.

مع أنّه يمكن أن يكون المراد من دينهنّ هو الدين الموثوق الذي لا يشوبه شك؛ فإنّ العجوز قلماً يحدث لها الشكّ في دينها.

وأجيب عنها: بأنّ هذا الكلام قول سفيان الثوري، حيث أثبت منزلة بين الإيمان والكفر، فقالت عجوز في رده: قال الله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾^٣. الآية. فقال سفيان: عليكم بدين العجائز.

١. معالم الدين في الأصول، ص ٢٣٧.

٢. الفصول في علم الأصول، ج ٢، ص ١٣٥.

٣. التباين (٦٤) الآية ٢.

الثانية: أنه أي النظر بدعة في الدين؛ إذ لم يعهد عن الصحابة، وإلا لنقل إلينا؛ لتعدد الدواعي على نقله.

والجواب: أن عدم تعاهد الصحابة على شيء غير مضر، بل المضر هو تعاهدهم على ترك شيء حال التفاتهم إليه ولم يكن ذلك؛ إذ لو كان لبان.

الثالثة: أن النظر في الأصول مظنة للوقوع في الشبهة، والخروج من الدين؛ لكثرة الشبهات التي تطرق إليه.

أقول: بل النظر في الأصول خالياً عن الانحياز إلى أي صوب مظنة للخروج عن جميع الشبهات، وما ابعد البين من هذه الحجّة إلى الحجّة الثانية للقول بوجود النظر!

الرابعة: قوله ﷺ: «إذا ذكر القدر فامسكوا»^١.

والجواب: بناء على فرض تسليم صحّة الرواية أنه يقتصر على القدر، وأين القدر من العقائد الأصولية، والمعارف الحقّة الإسلامية؟

وثالثاً: يمكن أن يكون الأمر بالإمساك متعلّقاً بالبحث عن كيفة القدر، فالبحث عن أصل القدر وإثباته غير ممنوع.

مسائل

مسائل

هذه المسائل هي التي ذكرها الفقيه الأكبر المرحوم السيد محمد كاظم اليزدي -طاب ثراه- في مدخل رسالته الفقهية الكبيرة المسماة بالعروة الوثقى^١، وقد جعلتها تكملة للبحث عن الاجتهاد والتقليد، فإنها فروع لذينك الأصلين .
إنّ البحث الوافي عنهما مقتضى للنظر إلى هذه المسائل وللفحص عمّا يبتنى عليها من قواعد ومدارك وحجج .
سيّما إذا عرفنا بأنّ الفروع المذكورة في العروة صارت مطرحاً لأنظار فقهاءنا المعاصرين والله الموفق والمعين .

١ . العروة الوثقى، ص ٢، في التقليد.

لزوم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط

المسألة ١ : يجب على كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهداً، أو مقلداً، أو محتاطاً. وهذه المسألة تشتمل على أمور:

(أ) المقصود من الوجوب

إن الأثر المطلوب من عبادة، أو عقد، أو إيقاع إنما يتحقق إذا وقعت صحيحة. والصحة حكم شرعي وضعي يتنزع من مطابقة ما وقع في الخارج لما جعل في الشرع. وتحصيل العلم بهذه المطابقة غير ممكن، إلا بالاجتهاد أو بالتقليد، أو بالاحتياط، وذلك هو الذي نقصده من وجوب أحد الأمور الثلاثة.

(ب) الوجوب شرعي أم عقلي؟

إذا فرض كون الوجوب شرعياً فلا بد له من حجة شرعية، لكنه لم نجد في لسان الشرع دليلاً عليه، ولا سبيل إلى القول بدلالة النصوص الواردة لبيان وجوب تعلم الأحكام عليه فإنها غير ممكنة الشمول للدلالة على وجوب الاحتياط؛ إذ العمل بالاحتياط غير واقع في طريق تعلم الحكم، إن الاحتياط طريق إلى إطاعة التكليف، وليس بطريق إلى معرفتها.

وأما حكم الفقهاء بهذا الوجوب فهو غير كاشف عن تحقق إجماع عليه؛

لأنه من قبيل اللازم الأعم للشيء، فاحتمال أن يكون حكمهم بذلك من ناحية حكم العقل محكم.

أضف إلى ذلك، أن الوجوب الشرعي على ثلاثة أقسام: نفسي، وإرشادي، ومقدمي، ولا سبيل إلى أحد من هذه الوجوبات الثلاثة في المقام.

أما الوجوب النفسي: فعلى فرض تسليم صحة تعلقه بالاجتهاد والتقليد، لكن تعلقه بالعمل بالاحتياط غير معقول؛ إذ الاحتياط طريق لتحصيل العلم بإتيان الواجب النفسي، أو بترك المحرم النفسي، مع أن سلوك طريق بما هو طريق غير صالح لأن يصير متعلقاً للوجوب النفسي، ولا يمكن القول بكونه وجوباً نفسياً طريقياً.

و نقصد من الوجوب النفسي الطريقي أن يكون الإيجاب بداعي تنجيز التكليف الواقعي، أو التعذير عنه، وهذا الوجوب مساوق للحجّة، ولا يصح أن يكون أحد الأمور الثلاثة واجباً بهذا الوجوب؛ لأنّ وجوب كلّ واحد من الاجتهاد، أو التقليد، أو الاحتياط إنّما يكون بعد تنجّز التكليف الواقعي، فلا معنى لصيرورة أحدها منجّزاً له، مضافاً إلى أنّ الاحتياط نفس عمل خارجي، والفعل الخارجي أبكم لا يجوز أن يصير أمانة على حكم لفعل خارجي آخر، فاتّصاف الاحتياط بالمنجّزية والمعدّرية غير معقول.

ثم إن العمل الخارجي إمّا نفس المأمور به، أو غيره؛ فعلى الأوّل: يكون التغاير بين الكاشف والمنكشف غير موجود، وعلى الثاني يكون الاتّحاد اللازم بين الكاشف والمنكشف غير موجود، فأحد المتباينين كيف يصير كاشفاً عن الآخر؟

ولا يخفى أنّ الاحتياط يستحيل أن يوصف بالتعذير؛ فإنّ التعذير يكون في صورة خطأ الحجّة، وتطرّق الخطأ في الاحتياط غير ممكن.

وأما الوجوب الإرشادي: ونقصد منه الإيجاب بداعي الوصول إلى ملاكات الأحكام، وتلك الملاكات هي المرشد إليها بهذا الوجوب، فبيان عدم صحته في المقام هو: أنّ الشرط المقوم للوجوب الإرشادي أن لا يتطرّق الخطأ في الإرشاد بهذا الوجوب، وعدم تطرّق الخطأ في الاجتهاد، وفي التقليد غير ممكن بحسب العادة؛ فإنّه

كثيراً ما يقع الخطأ في إراءتهما فلا يمكن ان يحفظ بهما جميع الملاكات .
و أما الوجوب المقدمي : فعدم صحته في المقام فمن جهة أن كل واحد من الأبدال الثلاثة : - الاجتهاد، والتقليد، والاحتياط - ليس بمقدمة وجودية لواجب نفسي ، على أن التحقيق عدم وجوب مقدمة الواجب ،^١ فقد ثبت من هذا البحث أن وجوب أحد الأبدال ليس بشرعي ، فهو وجوب عقلي بمعنى أن العقل حاكم به .

ج) الملاك للوجوب العقلي

إذا ثبت كون الوجوب عقلياً فيجب البحث عن ملاك حكم العقل به .
قال السيد دام ظلّه في مستمسكه : «إنّ الوجوب فطري بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل» .^٢

أقول : إن كان المراد من الفطري ما هو المصطلح عند أصحاب صناعة الميزان وهو القضية التي يحكم بها العقل بواسطة لا يخلو الذهن عنها في حين من الأحيان ، وتسمّى بـ «قضايا قياساتها معها» كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين ؛ فالوجوب المبحوث عنه في المقام ليس من هذا القبيل ، فإن كثيراً ما تخلو الأذهان عن واسطة : «دفع الضرر المحتمل» فهي مغفول عنها كثيراً .

و إن كان مراده من الفطري ما يكون من قبيل صفة الأفعال الصادرة عن الغرائز ، وهي الأفعال التي لا دخل للعقل في صدورها من الإنسان ، فذلك مختص بمقولة الفعل ، ولا صلة له بالإدراكات النفسية .

مضافاً إلى أن صدور فعل عن الغريزة أمر بالطبع لا بالعقل ، فلا التفات من ناحية النفس إلى آثار ذلك الفعل ، فلا واسطة هناك .

ثم قال دام بقاؤه : «و عقلي بمناط وجوب شكر المنعم»^٣

١ . قد أثبتنا عدم وجوب المقدمة ، في رسالة أفردها للبحث عن مقدمة الواجب .

٢ و٣ .. المستمسك ، ج ١ ، ص ٦ .

اقول : لا ريب في أن العقل يرى كفران النعم ، واستحقاق تاركه اللوم ، كما لا ريب في أن ترك شكر المنعم كثيراً ما يصير مصداقاً لكفران النعم .
 ومن المعلوم : أن العقل وإن كان يرى حسن شكر المنعم ، لكن شدة هذا الحسن عنده بحيث يحكم باستحقاق تاركه العقاب واللوم غير مسلم ، إذا لم يصر ذلك الترك مصداقاً لكفران النعم ، وإلا يجب أن يكون كل مخلوق عاقل مستحقاً للوم وللعقاب ؛ لإنعام غير محدود عليه من قبل الله تعالى ، فإنه غير شاكر بالمقدار الذي يجب الشكر ويقتدر عليه .

ثم إن حكم العقل باستحقاق اللوم لكافر النعم غير ملازم لحكمه باستحقاق اللوم والعقاب لتارك شكر المنعم ، سيما إذا كان المنعم اجلّ قدراً ، واعظم منزلة من ان يتفق من شكر الشاكر .

والحاصل أن وجوب إطاعته تعالى من باب مجرد شكر المنعم محل تأمل ، بل وجوب إطاعته تعالى من باب كونه تعالى أهلاً لوجوب الإطاعة ، ومن باب تحقق المصلحة الذاتية الملزمة في طاعته تعالى .
 ومن دواعي آخر نعرض عن ذكرها .

فالتحقيق : أن وجوب الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط عقلي بمعنى أن العقل بعد الالتفات إلى ثبوت تشريع من قبله تعالى ، وإلى أن الناس لم يجعلوا مهملين كالحيوانات ، وإلى أن هناك وعداً من قبله تعالى للمطيع ، ووعيداً للعاصي يدرك استحقاق العقاب لمن خالف التشريعات الإلهية ، ومقتضى ذلك حكمه بلزوم الفرار عن العقاب حال عدم المؤمن عنه .

والعقاب بالنسبة إلى كل تكليف محتمل محتمل احتمالاً منجزاً . ونقصد من الاحتمال المنجز : أنه لا عذر لعدم الاعتداد به عند العقل إذا كان الاحتمال مصداقاً لتكليف واقعي ، فهو مسؤول عنه بدون أن يكون له عذر يقبله العقل .

وهذا الاحتمال المنجز متحقق عند عدم انحلال العلم الإجمالي بوجود أحكام وتشريعات من قبله تعالى ، وانحلال هذا العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بعدد من

لزوم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط / ٢٢١

التكاليف وإلى شك بدويّ في وجود تكاليف آخر إنّما يتحقّق بالاجتهاد، أو بالتقليد في الأحكام غير الضرورية .

وإذا انتفى الاجتهاد أو التقليد فالعقل حاكم بلزوم العمل بالاحتياط ؛ فإنّ العقل مدرك للزوم دفع الضرر المحتمل إذا كان الضرر معتدّاً به ، ولم يزاحمه نفع أو ضرر أو مشقّة ، وأما عند مزاحمته مع أحد هذه الأمور فيلاحظ الكسر والانكسار مع الجانبيين ، ويراعى ما هو الأهمّ في البين .

د) متعلّق الوجوب

إنّ متعلّق هذا الوجوب العقلي كلّ فعل أو ترك لا يعلم حكمه الشرعي عند الابتلاء به .

نعم ، الضروريات الدينية خارجة عن ذلك ؛ إذ لا يحتاج العلم بتلك الضروريات إلى اجتهاد أو تقليد ، فظهر النظر في كلام الماتن حيث خصّ متعلّق الوجوب بالعبادات والمعاملات .

ويمكن الدفاع عنه بأحد وجهين : أحدهما : أن يقصد من ذلك الحكم بالصحة ، فإنّها تخصّ بالعبادات والمعاملات .

وثانيهما : أنّ سيرة المشرّعة في غير العبادات والمعاملات ليست على ذلك . فالمجتهدون منهم غير مقيّدين بالاجتهاد في كثير من المستحبات والمكروهات والمباحات .

وغير المجتهدين منهم غير مقيّدين بالتقليد في غير العبادات والمعاملات ، بل هؤلاء غير مقيّدين بالتقليد في مطلق المندوبات والمكروهات والمباحات ، مثل التقليد الذي يتقيّدون به في الواجبات والمعاملات .

فهم يعملون في هذه الأحكام الثلاثة بقول كلّ من يدّعي العلم ، ولا باس بدعوى اتّصال هذه السيرة إلى زمان الحضور ، و ممّا ذكرنا ظهر حال الاحتياط ؛ فإنّه لا يجري إلا في الواجبات والمحرمات .

هـ) بدلية الأبدال على سبيل منع الخلوّ

إنّ متعلّق الوجوب العقلي أحد الأمور الثلاثة: الاجتهاد، التقليد، الاحتياط على سبيل التخيير بحسب معناه اللغوي.

فلا نقصد من التخيير المعنى المصطلح عندهم؛ فإنّه لا سبيل إلى كلّ واحد من معنيه في المقام.

أمّا التخيير العقلي فلعدم وجود جامع بين الأبدال الثلاثة. وأمّا التخيير الشرعي فلعدم كون الوجوب شرعيّاً، فالوجوب العقلي التخييري بين الأبدال إنّما يكون على سبيل منع الخلوّ؛ لأنّ رفع الجميع غير جائز، ولكن ليس بين الأبدال، منع جمع؛ إذا يمكن الجمع بين الاجتهاد والاحتياط، أو بين التقليد والاحتياط.

و) الحصر استقرائي

حصر الإطاعة في هذه الأبدال الثلاثة إنّما يكون بحسب الاستقراء؛ فإنّ الطرق العقلانيّة لتحصيل العلم بالإطاعة منحصر فيها، لكن تحقّق الإطاعة بطريق الاجتهاد، أو بطريق التقليد من جهة حصول العلم بأداء الوظيفة الواجبة.

أمّا تحقّق الإطاعة في العمل بالاحتياط فمن جهة حصول العلم بالوصول إلى الواقع. وإن لم تحصل للمكلف المحتاط معرفة تفصيليّة بالتكليف الواقعي؛ فإنّ المعرفة التفصيليّة غير ممكنة لجميع الناس، سيّما في عصر الغيبة.

ز) الأبدال عرضيّة أم طوليّة؟

هل التخيير بين الأبدال الثلاثة عرضي أم طولي؟ فإن كان التخيير عرضيّاً فللمكلف أن يختار أيّها شاء ابتداءً. وإن كان طوليّاً لا يجوز له عند تمكّنه من المتقدّم التعرّض لإتيان المتأخّر.

إنّ البحث حول ذلك يقع تارة في تقدّم الاجتهاد، والتقليد على العمل بالاحتياط،

لزوم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط / ٢٢٣

وأخرى يقع في تقدّم الاحتياط عليهما . وثالثة يقع في تقدّم الاجتهاد على التقليد .
أمّا البحث عن المرحلة الأولى فسيجيء في المسألة التالية إن شاء الله تعالى .
وأمّا البحث عن المرحلة الثانية ، وهي البحث عن تقدّم الاحتياط على بدليه .
فنقول : إن المراد من العمل بالاحتياط هو الاحتياط الذي لا يكون عند الشرع
مبغوضاً ، كما لو استلزم منه اختلال النظام ، أو الذي لا يكون عند الشرع مرفوعاً ، مثل
العمل بالاحتياط الذي يستلزم منه الحرج . إذا عرفت ذلك فاصغ لما نتلو عليك :
إنّ الدليل على تقدّم مثل هذا الاحتياط - وهو الذي لا يكون مبغوضاً ولا مرفوعاً -
أنّه مصيب دائماً ، ولا يتطرق إليه الخطأ في العمل به ، وبه يمكن الوصول إلى المكلف
به الواقعي ، وإلى المصالح المتحقّقة في نفس الأمر ، وبه يمكن الاجتناب عن المفسد
الواقعيّة غير المعلومة .

فما دام الوصول إلى الحكم الواقعي حاصلًا لا سبيل إلى التعرّض للحكم الظاهري
الموجود في الاجتهاد والتقليد .

أقول : وهذا الدليل مبني على وجوب الوصول إلى التكاليف الواقعيّة . فإذا فرض
عدم وجوب الوصول فلا يبقى له محلّ .

والحقّ هو القول بعدم وجوب الوصول إليها ؛ فإنّه لو كان الوصول إليها واجباً لدى
الشرع لوجب الاحتياط في كثير من الأمور الشرعيّة ، ولو كان ذلك لبان ، فإنّه ليس
بشيء يخفى من جهة كثرة ابتلاء الناس به .

مضافاً إلى أنّ الاحتياط في كثير من الأمور الشرعيّة إمّا داخل في الاحتياط
المبغوض ، أو في الاحتياط المرفوع .

ثمّ إنّّه يدلّ على عدم تقدّم العمل بالاحتياط على العمل بالاجتهاد أو بالتقليد
أمور :

أحدها : إطلاق دليل حجّيّة الأمانة الشاملة لصورة تمكّن المجتهد من الاحتياط .
ثانيها : أنّ دليل حجّيّة الأمانة قد جعل الإمارات نازلة منزلة العلم الوجداني
بالواقع لدى الشارع ، ومن المعلوم أنّ سيرة العقلاء قائمة على عدم العمل بالاحتياط

عند وجود العلم الوجداني .

ثالثها: أن سيرة المشرّعة المتّصلة بزمان المعصومين ﷺ جارية على عدم العمل بالاحتياط يكشف ذلك عن عدم تقدّم الاحتياط في الشرع على عدليه، بل سيرتهم العملية قائمة على تقديم الاجتهاد أو التقليد على الاحتياط .

رابعها: إطلاق أدلة التقليد اللفظية حاكم بعدم تقدّم الاحتياط على التقليد .

وأما البحث عن المرحلة الثالثة فنقول:

إنّ تحصيل ملكة الاستنباط غير واجب بالوجوب العيني إذا وجد مفت يجوز الرجوع إليه . وقد مرّ عليك سابقاً أنّ الاجتهاد واجب كفايي . وذلك هو المتبادر من: «كريمة النفر» حيث خصّ لزوم النفر بطائفة من كلّ فرقة .

وتدلّ على ذلك سيرة العقلاء؛ فإنّهم لا يفرّقون في رجوع الجاهل إلى العالم بين الجاهل الذي يستطيع أن يصير عالماً، وبين من لا يستطيع، ولم يصل من الشارع ردع لإجرائها في الأمور الشرعية، مع أنّ إطلاقات أدلة التقليد اللفظية تشمل لصورة تمكّن المستفتي من الاجتهاد .

وأما دعوى قيام سيرة المشرّعة على عدم تقدّم الاجتهاد على التقليد فثبوتها متوقّف على كون سيرتهم كذلك بما أنّهم متشرّعة، لا بما أنّهم عقلاء، وإثبات ذلك خرط القتاد .

ح) التقليد وواجد الملكة

هل يجوز التقليد لمن حصلت له ملكة الاجتهاد في المسائل التي لم يستنبط أحكامها؟
قد مرّ عليك ما حكاه شيخنا الأنصاري:

أنّ المعروف عندنا العدم، بل لم ينقل الجواز عن احد منّا؛ لعدم ثبوت السيرة على جوازه، ولا نصرف إطلاقات الآيات، والاحبار عمّن حصلت له الملكة .^١

ثم نسب (قده) القول بالجواز إلى صاحب المناهل^١.
أقول: لا ريب في أنّ سيرة العقلاء قائمة على رجوع الجاهل إلى العالم، وليست بقائمة على رجوع العالم إلى العالم.

ولا ريب في أنّ المأمور بالحذر والسؤال في الآيتين الكریمتین من ليس بمتفقّه، ولا من أهل الذکر.

ولا ريب في أنّ من أمر بالرجوع إلى الرواة، وإلى من عرف الأحكام، ونظر في الحلال والحرام هو غير الراوي، وغير العارف، وغير الناظر.

إنّما الكلام في أنّ الواجد للملكة إذا لم يكن مستنبطاً للحكم فعلاً داخل في أيّ الطائفتين؟ وأيّ المفهومين - الإيجابي، والسلبی - صادق عليه؟ إذ لا واسطة بين التقيضين.

والذي ينبغي أن يقال: إنّه يصحّ سلب جميع هذه الأوصاف عن مثل هذا الشخص، فهو ليس بعالم بالفعل، وليس بمتفقّه في الدين، وليس من أهل الذکر، كما أنّه ليس بعارف للأحكام، ولا بناظر في الحلال والحرام، ولا براوٍ للحديث وإن كان مستطیعاً لأن يجعل نفسه مصداقاً لهذه العناوين في زمان قصير.

فحال هذا الشخص حال المسافر الذي قرب إلى المقصد، لكنّه لم يصل بعد، وهو مشترك في صفة عدم الوصول مع المسافر الذي بعد عن مقصده غاية البعد

وهناك فرق بين القريب إلى شيء، وبين لاحق به، وهو أنّه إذا أطلق اللاحق على القريب فهو إطلاق مجازي وليس بحقيقي، فالأقوى جواز التقليد له؛ وفاقاً لصاحب المناهل^٢.

وما يؤيد ما اخترناه: أنّ المجتهد الفعلي إذا حدثت له مراعاة عليه أن يرجع إلى غيره في باب القضاء، وحكم القاضي نافذ عليه، سيّما إذا كانت الشبهة حكميّة.

١ . المناهل، كتاب القضاء، ص ٦٩٩.

٢ . المناهل، كتاب القضاء، ص ٦٩٨.

وكذا رجوع أمير المؤمنين عليه السلام إلى شريح قاضي الكوفة في قصة درعه عليه السلام، ودرع طلحة، وهو الخليفة على المسلمين .
هذا حال المجتهد بالفعل، فكيف بحال المجتهد بالقوة. فلماذا لا يجوز له الرجوع إلى المجتهد بالفعل في باب الفتوى؟.

ط (نظرة إلى بعض الكلمات

علّق السيّد الشاهرودي على كلمة «الاحتياط» في العروة، بقوله:
بعد أن اجتهد، أو قلّد في مسألة عدم اعتبار الجزم بالنية، وإلا لا يتمكّن من الاحتياط أصلاً إلا بالتشريع المحرم^١.
أقول: إن كثيراً من موارد الاحتياط غير محتاج إلى الجزم بالنية.
أمّا في المعاملات فقد لا يكون التردد في النية حال الاحتياط مضرّاً، كما لو أدى المثل والقيمة معاً حال الشكّ في ضمان أيّهما، وكما لو احتاط ولم يتصرّف في العوض ولا في المعوّض عند فوات بعض ما يحتمل اشتراطه في العقد، وقد يكون الجزم بالنية موجوداً في المعاملة بسبب الاحتياط، كما لو أجرى العقد حال وجود جميع ما شكّ في اشتراطه فيه .
أضف إلى ذلك أنّ التردد في النية غير مضرّ بالاحتياط في ترك ما يشكّ في كونه محرّماً، وفي فعل ما يشكّ في كونه واجباً في الواجبات التوصلية .
وأما الحال في التعبدات فقد يكون الجزم بالنية عند الاحتياط موجوداً كما في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ إذ يأتي المحتاط بالأكثر في صورة عدم احتمال كون المشكوك فيه مضرّاً .
ومن المعلوم: أنّه يكفي للمحتاط في الاجتهاد في هذه المسألة إحراز حكم عقله بعدم اعتبار الجزم في النية، فإذا حصل له الوثوق بذلك، وبكفاية الإتيان الرجائي

١ . العروة الوثقى، ج ١، ص ٣.

فلا يكون مؤاخذاً .

أمنية : ياليت كان دأب علمائنا المتأخرين عن الشيخ الأنصاري حل الإشكالات في المسائل ، وإراءتهم الشريعة الإسلامية سمحة سهلة كما هي كذلك .

جواز العمل بالاحتياط

المسألة ٢ : الأقوى جواز العمل بالاحتياط مجتهداً كان أولاً ، لكن يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد .

هل الاحتياط متأخر عن عدليه؟

إذا كان العمل بالاحتياط عند العقل متأخراً بحسب الرتبة عن الاجتهاد والتقليد فلا يجوز العمل به مادام المكلف قادراً على الاجتهاد أو التقليد .

وقبل الدخول في البحث ينبغي التنبيه على أمرين :

احدهما : أن المقصود من الاحتياط عند القدرة على الاجتهاد والتقليد هو

الاكتفاء به في سقوط التكليف الواقعي ، سواء أكان التكليف معلوماً أم محتملاً .

ثانيهما : أن المقصود من الاحتياط المبحوث عنه في المقام هو الاحتياط الذي

لا يكون مبغوضاً لدى الشارع ، فيعمّ البحث الاحتياط المرفوع في الشرع .

فإنّ دليلي نفي العسر والحرج حاكمان برفع وجوب المعسور والأمر الحرجي ،

فجوازهما باق على حاله ، ولا بأس بدخول هذا الاحتياط في البحث .

إذا تبين ذلك فنقول :

الحقّ - وفاقاً للتمن - جواز العمل بالاحتياط حتّى عند التمكن من الاجتهاد أو

التقليد ، فلا يكون عدلاه متقدّمين عليه ، وذلك من غير فرق في العمل به في العبادات

وغيرها - بحكم العقل - بتحقيق الامتثال به ، وما يمكن أن يكون رادعاً لإجراء هذا

الحكم العقلي أمور ثلاثة :

احدها : ما دلّ على وجوب تعلّم الاحكام ، كرواية مسعدة بن زياد في الصحيح عن

أبي عبد الله عليه السلام حيث قال: سئل جعفر بن محمد عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ فقال عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ لِلْعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: عَبْدِي أَكُنْتَ عَالِماً؟ فَإِنْ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: أَفَلَا عَمِلْتَ بِمَا عَلِمْتَ؟

وإن قال: كنت جاهلاً قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل؟ فيخصمه، وذلك الحجة البالغة لله عز وجل في خلقه».^١

لكن هذا الحديث غير منافي لذلك الحكم العقلي؛ لأنه ينظر إلى من عصى ولم يعمل بالتكاليف الإلهية، وليس بناظر إلى من كان عاملاً بها، ومنقاداً لها، سيما بطريق الاحتياط، فإن ذلك من أعلى مراتب الإطاعة والانقياد، ثم إن الحديث غير مفيد للوجوب النفسي للتعلم؛ إذ المتبادر منه أن جوب تعلم الأحكام طريق لامتثالها، وإرشاد فيه إلى أن الجهل بالتكليف لا يصح أن يكون عذراً لترك المكلف به.

ثانيها: ما عن شيخنا الأنصاري (قده):

أن الجزم المعتبر في العقود والإيقاعات ينافية التردد الموجود في العمل بالاحتياط.

أقول: إن كان مراده من منافية التردد كونه مانعاً من تحقق الإنشاء فذلك باطل؛ فإن الإنشاء قد يتحقق حال القطع بالخلاف فضلاً عن حال التردد، وإن كان مراده أن التردد مانع من تأثير الإنشاء إذا تحقق فهو أيضاً فاسد؛ لاستحالة تفكيك الإنشاء عن المنشأ.

ومن المعلوم: أن مقتضى الاحتياط في هذه الصورة عدم التصرف في كلا العوضين، أو إبطال العقد بطريق يقيني، أو إجراء العقد حال وجود جميع ما شك في اشتراطه فيه حتى يحصل القطع بوجود الأثر.

وإن كان المراد وجود التردد فيما هو الممضى شرعاً من الأسباب فهو غير مضر أصلاً، كما لو شك في ضمان بالمثل أو بالقيمة، فإن الاحتياط قاض بدفعهما معاً.

١. الأنعام (٦) الآية ١٤٩.

٢. جامع احاديث الشيعة، ج ١، ص ٩٤ و ٩٥.

ثالثها: ما يتوهم من كونه مانعاً عن جريان الاحتياط في العبادات فقط .
و البحث عنه قد يكون فيما يستلزم الاحتياط تكرار العبادة ، و سيأتي في المسألة
الرابعة إن شاء الله تعالى ، وقد يكون فيما لا يستلزم التكرار .
فنقول : قال شيخنا الأنصاري في رسالة القطع :

أما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون
جزءاً فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ، و وجوب تحصيل اليقين التفصيلي ،
لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك ، بل ظاهر كلام الرضي في مسألة الجاهل بوجوب
القصر ، و ظاهر تقرير أخيه المرتضى له ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم
أحكامها .^١

أقول : الإجماع الذي أدعاه الأخوان (قدهما) على فرض ثبوت تعبديته مختصاً
بالصلاة ، فلا يعم جميع العبادات ، و منه يظهر النظر في كلام صاحب المستمسك حيث
توهم دام ظلّه عموم الإجماع لجميع العبادات ،^٢ ثم إن هذا الإجماع غير مانع عن
القول بجواز الاحتياط في محلّ البحث ؛ لأنّ المتيقنّ منه صورة الجهل بمقدار كثير من
أحكام الصلاة ، بحيث لا يمكن معه إتيان الصلاة صحيحة ، و الصلاة حينئذ باطلة
قطعاً ، هذا مع قطع النظر عن إيراد شيخنا الأنصاري النافي للاتفاق .

اشتراط معرفة طريق الاحتياط بأحد عدليه

إنّ الوجوب في كلام الماتن - يجب أن يكون عارفاً بكيفية الاحتياط الخ - شرطي ،
إمّا من جهة كون المعرفة من قبيل الشرط لتحقيق الاحتياط ، و إمّا لكون عدمها من قبيل
المانع عنه ، فالعمل بالاحتياط بدون معرفة كفيته غير ممكن التحقيق ، نعم ، لو كانت
كيفية العمل الذي يقصد الاحتياط فيه معلومة بالضرورة فلا يجب فيها الرجوع إلى

١ . فرائد الأصول ، ج ١ ، ص ٢٥ .

٢ . المستمسك ، ج ١ ، ص ٧ .

الاجتهاد أو التقليد؛ لأنهما مختصان بالمسائل النظرية غير اليقينية.

الاحتياط ذو صور

المسألة ٣: قد يكون الاحتياط في الفعل كما إذا احتتمل كون الفعل واجباً، وكان قاطعاً بعدم حرمة، وقد يكون في الترك كما إذا احتتمل حرمة فعل وكان قاطعاً بعدم وجوبه، وقد يكون في الجمع بين امرين مع التكرار، كما إذا لم يعلم أنّ وظيفته القصر أو التمام.

الصور الممكنة للاحتياط

قد عقدت هذه المسألة للإشارة إلى إخراج الاحتياط المستحيل من البحث، مثل: دوران الأمر بين الواجب والحرام، وإليك صور الاحتياطات الممكنة:

منها: دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب، والاحتياط هنا مقتض للترك.

ومنها: دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام، والاحتياط مقتض للفعل.

ومنها: دوران الواجب بين فعلين، والاحتياط هنا مقتض لفعلهما معاً.

ومنها: دوران الحرام بين فعلين، والاحتياط هنا مقتض لتركهما معاً.

ومنها: دوران الأمر بين الشرطية والممانعة.

فقد يمكن الجمع بينهما في فعل واحد، مثل: دوران الأمر بين الجهر والإخفات، والاحتياط في هذه الصورة أن يأتي بالقراءة جاهراً مرةً وأخرى خافتاً، إمّا بنية القرآنية في كليهما، أو بنية تحقق القراءة الواجبة بإحدهما والاستجاب بالأخرى، وقد لا يمكن الجمع بينهما، فيأتي بالأمور به أولاً مع المشكوك فيه، ويأتي به ثانياً بدون المشكوك فيه.

حكم الاحتياط المستلزم للتكرار

المسألة ٤: الأقوى جواز الاحتياط ولو كان مستلزماً للتكرار وأمكن الاجتهاد أو التقليد.

جواز مثل هذا الاحتياط

البحث في جواز الاحتياط وعدم جوازه إنما يصح في صورة تمكّن المكلف من الاجتهاد أو التقليد؛ إذ لا إشكال في جوازه في صورة عدم التمكّن منهما، والأقوى وفاقاً للمتن ولكثير من الأصحاب هو القول بالجواز؛ لقضاء العقل بتحقيق الامتثال إذا قصد المكلف الإطاعة بإتيان فعلين حال كونه عالماً بأن أحدهما مأمور به؛ إذ العقل لا يرى فرقاً من حيث تحقق الإطاعة بين هذا الامتثال، وبين ما إذا أتى بفعل واحد وهو يعلم بكون ذلك الفعل مأموراً به.

فإن ملاك الامتثال لدى العقل هو حصول اليقين بإتيان المأمور به، وذلك متحقق في كلا الامتثالين بلا ريب، هذا حكم العقل في المقام.

وأما حكم الشرع فالدالّ على الجواز ترك الاستفصال الوارد في النصّ - جواباً عن السؤال عن قبلة التحير - بالأمر بالصلاة إلى أربع جوانب، وترك الاستفصال - كالإطلاق - شامل لصورة إمكان الفحص عن القبلة، وإليك قوله عليه السلام: «إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه»^١.

وما يمكن أن يكون مانعاً عن القول بالجواز أمور:

أحدها: الإجماع، وقد حكي على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف على تكرار العبادة. ويرد عليه: أنّ دعوى الإجماع موهونة؛ بعدم ذكر أحد من الفقهاء - في أبواب العبادات - أنّ التكرار من مبطلات العبادة، مضافاً إلى أنّهم افتوا في بعض المسائل - في باب العبادات - بالاحتياط بالتكرار.

سلمنا تحقق الإجماع، لكن الكلام في تعبدته؛ إذ من المحتمل اعتماد المجمعين على بعض الاستحسانات العقلية التي سنشير إليها، ومن المحتمل استناد دعواه إلى السيرة العملية الجارية بين المسلمين على الاجتهاد أو التقليد، فهي تقوم على الإعراض عن

العمل بالاحتياط، لكن الإعراض ناشئ عن المشقة والصعوبة الموجودة في الاحتياط، فالسيرة خلقية وليست بشرعية محضة.

الثاني: احتمال اشتراط قصد الوجه في العبادة، وكذا احتمال اشتراط قصد التمييز فيها.

وهذا الاحتمال نشأ من قول بعض أصحابنا بالاشتراط، وقد حكى عن ابن إدريس في مسألة الصلاة في الثوبين المشبهين أنه قال: بعدم جواز التكرار للاحتياط حتى في صورة عدم التمكّن من العلم التفصيلي بالمتنجس^١.

وذلك لفوات قصد الوجه المعبر عنده في العبادات وصفاً أو غاية.

والتحقيق: أن اشتراط قصد الوجه في العبادات - سيما فيما تعم به البلى محلّ منع؛ لكونه ممّا لا يعتبره العقل، فيجب أن يكون اعتباره من ناحية الشرع، وإذا كان معتبراً في العبادة من قبل الشرع لكونه ممّا يغفل عنه الناس عامة، فالواجب على الشارع الإعلام بذلك مثل بقية الشرائط المعبرة عنده؛ فإنّ عدم الإخبار محلّ بمقصوده.

ومن المعلوم: أن قصد الوجه إذا كان معتبراً شرعاً فليس هناك دواع متوفّرة إلى إخفائه؛ ولذا يكون عدم وصول إعلام من الشارع يكشف عن عدم اشتراطه في العبادة عنده، مضافاً إلى أن الإطلاق المقامي - في بعض النصوص الواردة في مقام بيان ما يشترط في عامة العبادات كالنية والإخلاص - يدفع احتمال اشتراطه.

ومثله الكلام في قصد التمييز.

الثالث: أن في تكرار العبادة فوات نية الأمر؛ لأنّ الفعل يكون حيثن بداعي

احتمال الأمر، لا بداعي نفس الأمر.

وفيه: أولاً: أنه إن أريد به فوات نية الأمر في أحد الفعلين فالمفروض أنه

لا يكتفى به، وإن أريد به في مجموع الفعلين فقصد ذات الأمر فيها موجود؛ لأنّ

الإتيان بهما قد كان بداعي ذات الأمر المعلوم إجمالاً، لا احتمالاً.

١. السرائر، ج ١، ص ١٨٤ و ١٨٥ (منقول بالمعنى).

لزوم الاجتهاد او التقليد او الاحتياط / ٢٣٣

و ثانياً: أنّ الفعل الماتبي بداعي احتمال الأمر إنّما أتى به بداعي نفس الأمر؛ إذ لا موضوعية للاحتتمال، فإنّ المراد منه هو الرجاء، ولا شكّ في أنّ كلّ عمل يؤتى به رجاء يقصد منه المرجو، ويشهد لذلك أنّ الاهتمام بالاحتمال قد جاء من ناحية الاهتمام بالمحتمل .

و هذ هو الحال في صورة العلم بالأمر، فإنّه لا موضوعية للعلم وإن كان من شرائط تنجّز الأمر وداعويته، من دون فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي .
و ثالثاً: سلّمنا فوات نيّة الأمر وتحقّق الإخلال بقصده، لكن ذلك غير مضرّ بالعبادة؛ إذ لا دليل على اعتبار قصد الأمر في العبادة؛ لأنّ قوام العبادة بكونها لله تعالى، وذلك محقّق في داعي الأمر المحتمل .

الرابع: أنّ الامتثال في الاجتهاد او التقليد جزمي، وفي العمل بالاحتياط احتمالي .
ولا ريب في تقدّم الامتثال الجزمي على الامتثال الاحتمالي عند العقل .
و فيه: أنّ الامتثال في الاحتياط ايضاً جزمي؛ إذ المفروض الإتيان بكلا الفعلين وعدم الاكتفاء بأحد الفعلين .

الخامس: أنّ التكرار لعب بأمر المولى جلّ ثناؤه .

وفيه: منع هذه الكليّة، بل في التكرار شدّة اهتمام بأمر المولى .

السادس: ما جاء في تقرير الكاظمي للعلامة النائيني:

من اختيار تقدّم الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي المستلزم للتكرار إن كان عبادة؛ لقوات الانبعاث من بعث المولى في الإجمالي، فالانبعاث فيه عن احتمال البعث لاعتنه نفسه^١.

أقول: هذا الوجه راجع إلى الوجه الثالث، فيرد عليه ما أورد على ذلك الوجه،

ونزيد عليه:

أولاً: أنّ قوله: «لقوات الانبعاث من بعث المولى في الإجمالي» مجرد دعوى

١ . انظر فوائده الأصول، ج٣، ص ٧٢ و٧٣.

بلا دليل، بل التحقيق خلاف ذلك، وهو أن الانبعاث الحقيقي في الامتثال الإجمالي من نفس بعث المولى موجود، والوجدان خير شاهد على ذلك.

و ثانياً: أن قوله: «فالانبعاث فيه إنما يكون عن احتمال البعث لا عن نفسه» أيضاً دعوى بلا دليل، بل الدليل على خلافها؛ إذ لا موضوعية للاحتمال، فلو كان نفس الاحتمال باعثاً لكان الإتيان بفعل واحد كافياً.

ثم قال (قده):

لو سلم الشك في ذلك فالأصل يقتضي الاشتغال لا البراءة؛ لرجوعه إلى الشك في التعيين والتخيير.^١

أقول: الملاك في حكم الشك - عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير - أن التخيير المحتمل إن كان من قبيل التخيير العقلي فالمرجع هو البراءة؛ لرجوع الشك فيه إلى اشتراط أمر زائد على الطبيعة المأمور بها، وإن كان من قبيل التخيير الشرعي فالمرجع هو الاشتغال؛ لرجوع الشك فيه إلى الشك في بدلية أمر مباين عن مباين آخر، والمقام من قبيل الأول، لا الثاني؛ لاتحاد الفعلين في كلا الامتثالين التفصيلي والإجمالي في جميع الجهات، عدا معرفة المأمور به بعينه، فيشك في اشتراطها في المأمورية زائداً على ما فيه من الأجزاء والشرائط، والأصل الحاكم هنا أصالة البراءة، لا أصالة الاشتغال.

جواز الاحتياط مشروط

المسألة ٥: في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهداً أو مقلداً؛ لأن المسألة خلافية.

اشتراط جواز العمل بالاحتياط بالاجتهاد أو التقليد

لا يجوز العمل بالاحتياط ما لم يقم على جوازه اجتهاد أو تقليد؛ لوجود القول

١. انظر فوائد الأصول، ج ٣، ص ٧٣.

بعدم الجواز، فالاحتياط بدون أحدهما خلاف الاحتياط، فإن ما يلزم من وجوده عدمه محال، فالاحتياط بلا اجتهاد أو تقليد ليس باحتياط، ومن ذلك ظهر النظر في المتن حيث عبّر بالجواز، مع أن أصل تحققه مشروط.

ثم إن المقصود من جواز العمل بالاحتياط هو الاكتفاء به عن التكليف الواقعي، فالحكم بجوازه موقوف على حكم العقل بأن العمل بالاحتياط مبرر للذمة، وأنه به يخرج عن مخالفة المولى، فإذا كان العامل بالاحتياط مدركاً لذلك بحسب عقله ومدعناً له فهو مجتهد في هذه المسألة؛ إذ الاجتهاد في مثلها مغاير بحسب الكيفية مع الاجتهاد في الفروع الفقهيّة، كما أن العامل بالاحتياط إذا ادّعى بهذا الإدراك العقلي تبعاً لغيره فهو مقلّد في المسألة.

فالحكم الكلّي أنّ العامل بالاحتياط ما لم يدع عن ذلك الإدراك العقلي لاسبيل له إلى العمل بالاحتياط؛ لعدم حصول العلم له ببراءة الذمة من التكليف الواقعي، فالصواب في التعليل ذلك، لا بأن المسألة خلافية، فإنه لو كانت المسألة إجماعية أيضاً كان يلزم عليه الاجتهاد، أو التقليد في حجّة الإجماع، وفي تحصيله، ويمكن حمل قوله: «خلافية» على كون المسألة نظرية، وليست بضرورية حتى لا يحتاج فيها إلى الاجتهاد أو التقليد.

لاتقليد في الضروريات

المسألة ٦: في الضروريات لا حاجة إلى التقليد كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما، وكذا في اليقينيّات إذا حصل له اليقين، وفي غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهداً إذا لم يمكن الاحتياط، وإن أمكن تخيير بينه وبين التقليد.

إنّ التقليد يكون في المسائل النظرية من الفقه الإسلامي؛ ليرتفع به جهل العامي بها، فلا تقليد ولا اجتهاد في الأحكام الإسلامية البديهيّة، وكذا لا اجتهاد ولا تقليد فيما حصل له اليقين من أحكامها، فلا وجه لاختصاص عدم التقليد فيهما، فإنه لا اجتهاد فيهما أيضاً.

و من هنا يمكن تصحيح أعمال كثير من العوامّ الذين ليسوا بمقلّدين لأحد من المفتين؛ لحصول اليقين لهم بها من أيّ شيء حصل، ولو من قول أحد. ثمّ إنّ عدم ذكر مثال في المتن لليقينيّات؛ لعلّه من جهة اختلافها بحسب الأحوال والأشخاص؛ إذ قد يكون حكم عند أحد يقينياً وليس يقيني عند آخر، أو يكون يقينياً في حال دون حال.

وعلّل صاحب المستمسك عدم الاحتياج إلى التقليد في الضروريّات واليقينيّات ب: وضوح أنّ وجوب العمل شرعاً برأي الغير حكم ظاهري كوجوب العمل بظاهر الحجج، ومن المعلوم: أنّ الحكم الظاهري يختصّ جعله بحال الشكّ، فيمتنع جعل حجّة رأي الغير مع العلم^١.

أقول: وجوب العمل برأي الغير - كوجوب العمل بسائر الحجج - حكم واقعي، وليس بحكم ظاهري، فإنّ عدم جعل طريق من ناحية الشارع - لمعرفة أحكامه، أو عدم إمضاء طريق لها - غير محتمل في حقّ الشارع، والحكم الظاهري هو الذي يستفاد من مداليل تلك الحجج.

ثمّ إنّ المقصود من وجوب التقليد في غيرهما أنّه شرط للحكم بصحّة عبادات العامّي ومعاملاته، فالوجوب إرشاد من العقل إلى ذلك، وقد مرّ في البحث عن المسألة الأولى ما يفيد في المقام.

وأما تعيّن التقليد لغير المجتهد إذا لم يتمكّن من الاحتياط؛ فلاّنه إذا تعدّر أحد الطريقين تعيّن عند العقل سلوك الطريق الآخر، وهذا هو الحال في الواجب التخيري.

عمل العامّي بلا تقليد واحتياط

المسألة ٧: عمل العامّي بلا تقليد ولا احتياط باطل.

يجب تقييد إطلاق قوله: «باطل» بالمسألة السابقة، فيقال: عمل العامّي في

غير الضروريات، وفي غير ما حصل له اليقين به بلا تقليد ولا احتياط باطل .
إذا تبين ذلك فنقول: التقليد للعامي ليس بشرط في صحة ما ياتي به من الأفعال الشرعية، بل هو طريق لحصول العلم بامثال الأحكام، فإذا لم يحصل له العلم بمطابقة فعله لما أمر به فعمله محكوم عند العقل بالبطلان .

واعلم أن المراد مما أمر به ما هو الأعم من المأمور به الواقعي أو الظاهري، أما المأمور به الواقعي فظاهر، وأما المراد من المأمور به الظاهري هو فتوى المفتي، ونعبر عنها بالظاهري لاحتمال الخطأ في اجتهاده .

وبهذا البيان ظهر النظر في إطلاق قول الماتن: «باطل» إذ لو كان عمل العامي بلا تقليد مطابقاً للواقع، أو مطابقاً لفتوى من يجوز تقليده حال العمل لحكم عليه بالصحة، وبترتب الأثر، وذلك في المعاملات والواجبات التوصلية واضح .

وأما حال الصحة في عباداته فهي موقوفة على تمشي قصد القرية من العامي حال الإتيان بها إضافة على ما ذكر، فإذا قصد القرية- وكانت عبادته مطابقة لما أمر به واقعاً أو ظاهراً- فالعبادة صحيحة، نعم، إذا كان الجهل بالمسألة مانعاً من تمشي القرية منه فالعمل باطل من جهة عدم المطابقة؛ فإن من شروط العبادة إتيانها بقصد القرية .

الملاك للمطابقة

سؤال: هل الملاك في مطابقة عمل العامي لفتوى من يجوز تقليده هو المطابقة في حال العمل لفتوى من يكون مفتياً في ذلك الحال، أو الملاك فيها هو المطابقة في حال النظر لفتوى من رجع إليه بعد ذلك؟ .

إذا كان المرجعان مختلفين في الفتوى اختار صاحب المستمسك القول الثاني^١ بلا ذكر دليل، ولست أدري، إذا وقع الماتني به مطابقاً لما قامت عليه الحجة لماذا لا يقع صحيحاً، ولماذا لا يترتب عليه الأثر؟! فما وقع صحيحاً لا يتغير عمّا هو عليه،

فما وصف بالصحة حال وقوعه لا يوصف بالفساد بعداً، وقول من رجع إليه بعداً بفساد العمل غير كاشف عن فساد العمل واقعاً؛ فإن حكمه حكم من عدل عن مجتهد إلى آخر.

ثم إن لازم قوله دام ظلّه أن لا يوصف فعله بالصحة، ولا بالفساد في مقدار من الزمان، مع أنه لا واسطة بينهما شرعاً ولا عقلاً.

نعم، لو اعتبر في صحة عمل الاستناد إلى الفتوى لاحتمل كون الملاك حال النظر، فإن الاستناد لم يتحقق إلا في ذلك الوقت إن قلنا بكفاية مطلق الاستناد، وعدم اشتراطه بكونه سابقاً على الفعل، لكن لم يذكر أحد في شرائط صحة عبادات العامي، ولا في شرائط صحة معاملاته الاستناد إلى فتوى.

إن التقليد للعامي طريق للعمل بالأحكام ولا موضوعية له، فهو نظير الاجتهاد للمجتهد.

وقد فسّر البطلان بعض الأساطين في تعليقه بالبطلان الظاهري^١، بمعنى عدم جواز الاقتصار على المأتي به ما لم تنكشف المطابقة، ولا باس به لو لم يكن خلاف ظاهر التعبير.

التقليد بحسب الاصطلاح

المسألة ٨: التقليد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه، فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقق التقليد.

قد مرّ سابقاً أن الالتزام خارج عن التقليد، وأن حقيقة التقليد أمر من سنخ ما يقع التقليد فيه، وإلا لم يتحقق تقليد.

فالמושوع لوجوب التقليد على العامي في الأمور الشرعية هو العمل دون غيره، وقد استوفينا البحث عن ذلك، فراجع.

هل المرجع يجب ان يكون معيناً؟

المتبادر من المتن تقوّم التقليد بقول مجتهد معين، والحقّ عدم تقوّمه بذلك. فإنّ المفتي إذا تعدّد فإمّا أن يكون المفتون متّفقين في الفتيا، أو مختلفين فيها، فإن كانوا متّفقين فيها فالتقليد عن بعضهم يكون تقليداً عن جميعهم؛ إذ لا موضوعيّة لقائل القول في تحقّق التقليد، بل القائل جهة تعليلية لحجّية القول، وتمام الحجّية للقول، ولا مدخل للقائل فيها، والمفروض في البحث اتّحاد الاقوال، فلا اعتداد بالقائل. وهذا الكلام يجري فيما يفسّر به التقليد؛ إذ الالتزام بقول أحد المجتهدين هو الالتزام بقول المجتهد الآخر، كما أنّ العمل بقول احدهما عمل بقول الآخر؛ لأنّ الاقوال كلّها متساوية من جهة الحجّية، ومن أنّ سيرة العقلاء القائمة على رجوع الجاهل إلى العالم غير متقوّمة بتعيين العالم عند وحدة النظر بين الخبراء، بل لا يشترط عندهم في رجوعهم إلى الخبراء معرفة نفس الخبير، فإذا حصلت لهم معرفة برأيه يعملون به من غير توقّف على معرفة صاحب الرأي واحداً أكان ام متعدداً، كما أنّ الرجوع إلى أحد المفتين المتّفقين في الاقوال يصدق عليه أنّه رجوع إلى راوي حديثهم، من غير فرق في ذلك بين أن يكون ذلك المفتي معيناً في نظر المستفتي ام غير معين، بل وإن كان غير معين بحسب الواقع.

نعم، أنكره صاحب المستمسك محتجاً بـ:

انّ الفرد المرّد ليس له خارجيّة كي يصلح ان يكون موضوعاً للحجّية، او غيرها من

الاحكام.^١

ويرد عليه: أنّ الحجّية وما شابها من الاحكام الوضعيّة إنّما هي من الأمور الاعتباريّة، وليست من الاعراض الخارجيّة حتّى تكون مفتقرة إلى معروض خارجي؛ إذ حقيقة الأمر الاعتباري تابعة لكيفيّة اعتباره من ناحية من بيده الاعتبار.

فانظر إلى العقلاء، فإنهم يرون صحة الاحتجاج بقول أحد الخبراء إن كانوا متفقين في الآراء. ومثل ذلك إذا كانت النصوص متوافقة الدلالة على حكم، فإنه يصح الاحتجاج عليه بأحدها غير المعين، كما يصح عليه الاحتجاج بالكل، أو بأحدها المعين.

و أما إذا كان المفتون مختلفين في الفتيا فقد قال صاحب المستمسك :

إنه لما امتنع أن يكون الجميع حجة للتكاذب الموجب للتناقض، ولا واحد معين لأنه بلا مرجح، ولا التسايط والرجوع إلى غير الفتوى؛ لأنه خلاف الإجماع والسيرة، فتعين أن يكون الحجة هو ما يختاره.^١

اقول: للإشكال فيما ذكره مجال؛ لعدم كون الحصر حاصراً في جميع الصور التي أشار إليها؛ لإمكان الرجوع إلى أحوط الأقول، أو إلى ما وافق المشهور، أو إلى ما يحتمل فيه الأصوبية، أو إلى خلاف من يكون الرشد في خلافهم، كما يمكن الرجوع إلى الأعدل أو الأصدق أو الأورع ونحو ذلك من المرجحات.

و ثانياً: أن امتناع كون الجميع حجة للتكاذب الموجب للتناقض إنما يستلزم إذا قلنا ببقاء الجميع على المنجزية، وأما لو قلنا بأن المنجزية تسقط عن الكل بسبب التعارض، ولكن المذترية باقية، فلا مانع من هذا القول.

وقد أشبعنا الكلام سابقاً في ذلك، وأن دليل حجية الفتوى مغاير بحسب الدلالة مع دليل حجية الخبر، وأنهما لا يرتضعان من لهن احد، ودلالة دليل حجية الفتوى تكون بحيث لا يتصور فيها التعارض، فراجع.

تقليد الميت

المسألة ٩: الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت، ولا يجوز تقليد الميت ابتداء.
قد مر تحقيق البحث عن كلا شطري المسألة، وليس عندنا شيء من البحث يزيد

على ما سبق، فراجع .

العود إلى تقليد الميت

المسألة ١٠ : إذا عدل عن الميت إلى الحيّ لا يجوز له العود إلى الميت، للمسألة صور ثلاث :

الصورة الأولى : أن يكون البحث عن العود على القول بوجوب البقاء على تقليد الميت، والحكم في هذه الصورة وجوب العود؛ لانحصار الحجّة في قول الميت، فالعدول إلى الميت عدول عن غير الحجّة إلى الحجّة، فإنّه على هذا الفرض كان تقليده للحيّ كلاً تقليد من جهة فساده، والمظنون خروج هذه الصورة عن مفروض الكلام في المتن، فإنّ المتبادر منه كون الرجوع إلى الحيّ كان على وجه صحيح .

الصورة الثانية : أن يكون البحث عن العود على القول بعدم جواز البقاء، والحكم فيها عدم الجواز .

فإنّ المفروض عدم حجّية قول الميت، وانحصار الحجّة في قول الحيّ، فالعود بصير من أفراد العدول من الحجّة إلى غير الحجّة .

الصورة الثالثة : أن يكون البحث عنه على القول بجواز البقاء، وتخيير المقلّد بين البقاء على تقليد الميت وبين الرجوع إلى الحيّ، إمّا لكونهما متساويين في الفضل، أو لتعميم التخيير لصورة التفاضل أيضاً، وهذه الصورة هي التي تليق لأن يبحث عنها، وما يمكن أن يدلّ على عدم الجواز أمور :

الأوّل : الإجماع، ونقصه منه ما ادّعى على عدم جواز العدول من الحيّ إلى الحيّ، كما سيجيء في المسألة الآتية .

والاستدلال بهذا الإجماع لهذا البحث إمّا بالأولوية، أو بتفخيخ المناط في معقد الإجماع؛ بأن يقال : إنّ الملاك فيه عدم جواز العدول من مجتهد إلى مثله، وذكر الحياة في المعدول إليه لاموضوعية له، بل هو من باب المثال، وأمّا في المعدول عنه، فيمكن أن تكون الحياة دخيلاً فيه .

الثاني: صيرورة العود إلى الميِّت تقليداً ابتدائياً له، فإنه ليس ببقاء للتقليد السابق.
 الثالث: الاصل العقلي الحاكم بالتعيين في صورة دوران الحجّة بين التعيين والتخير؛ لعروض الشكّ في حجّية فتوى الميِّت، وحصول العلم بحجّية فتوى الحيّ؛ لأنّ حجّية فتوى الحيّ بعد العدول إليه إن كانت تخيريّة فقول الميِّت حجّة ايضاً، وإن كانت تعينيّة فقول الميِّت ليس بحجّة، فراي الحيّ معلوم الحجّية لكونه حجّة في كلا الفرضين، وراي الميِّت مشكوك الحجّية لعدم كونه حجّة في أحد الفرضين، والشكّ في حجّية الامارة مستلزم للحكم بعدم حجّيتها؛ إذ لا يمكن الاحتجاج بها.
 أقول: وفي جميع هذه الأدلّة نظر:

أما الإجماع فالأولوية القطعية متفية بعد ثبوت مساواة الميِّت للحيّ. وأما تنقيح مناط الإجماع فهو مناف لما عليه الكلّ من أنّ الأخذ بالإجماع إنّما يكون بالمتيقّن من مدلوله، ولنا في أصل تحقّق الإجماع كلام يأتي إن شاء الله تعالى.
 وأما كون العود إلى تقليد الميِّت من التقليد الابتدائي فيرد عليه ما مرّ: من أنّه لم يرد في لسان أدلّة التقليد لفظ الابتداء أو البقاء حتّى يقع البحث عن صدق أحد العنوانين وعدمه.

فالمتمعّن حينئذ دلالة الأدلّة، ولا دليل على عدم جواز تقليد الميِّت، وإن فرض وجود دليل فهو الإجماع دون غيره، والمتيقّن من مفهوم معقده المجمل عدم جواز التقليد للميِّت إذا لم يسبقه تقليد بأيّ معنى من معانيه.
 مضافاً إلى أنّ التقليد العودي ليس بتقليد ابتدائي قطعاً إذا قصد التكلم في مفهوم هذا العنوان.

وأما الجواب عن الاصل العقلي فقد تكرر منّا أنّ التخير إن كان من قبيل التخير العقلي فالمرجع في دوران الأمر بينه وبين التعيين هو البراءة عن التعيين، وإن كان من قبيل التخير الشرعي فالمرجع في الدوران قاعدة الاشتغال الحاكمة بالأخذ بالمتيقّن الذي هو التعيين، ومورد البحث من قبيل الأوّل؛ لأنّ الشكّ والترديد بين التعيين والتخير مسبّب عن الشكّ في اشتراط الحياة في المفتي، والمرجع للشكّ في اشتراط أمر

عند وجود إطلاقات هو البراءة عنه، ثم إنَّ الشكَّ في حجّية قول الميت مجرى لاستصحاب بقاء الحجّية من زمان حياته، وهذا الاصل الشرعي حاكم على قاعدة الاشتغال على فرض تسليم جريانها.

هذا تمام البحث على مسلك القوم، وأمّا على ما سلكناه فإطلاقات أدلة التقليد حاکمة، فالأقوى جواز العود في هذه الصورة أيضاً.

العدول عن الحيّ إلى الحيّ

المسألة ١١ : لا يجوز العدول عن الحيّ إلى الحيّ إلا إذا كان الثاني اعلم.

اختلفوا في جواز العدول عن الحيّ إلى الحيّ، فقد حكى عن العلامة في النهاية والكركي والشهيد الثاني اختيار الجواز، وقال قوم بعدم الجواز، وهو المحكي عن الشهيد في الذكري والشيخ الأنصاري^١، واختاره في المتن، واستدلّ للقول بعدم الجواز بأمور:

الأوّل: الإجماع، قال في المستمسك : «حكاه غير واحد»^٢.

الثاني: الاصل العقلي الاشتغالي الحاكم بالاخذ بالمتيقّن، وهو التعيين عند دوران

الامر بينه وبين التخيير.

وبيانه: أنّ البقاء على فتوى المعدول عنه واجب تعييني إذا لم يجز العدول إلى

غيره، وواجب تخييري إذا جاز، فالبقاء متيقّن الحجّية، والعدول مشكوك الحجّية.

الثالث: أنّ جواز العدول مستلزم لجواز المخالفة القطعية، كما إذا أفتى المعدول عنه

بوجوب القصر لمن سافر أربعة فراسخ قاصداً مبيت ليلة ثم الرجوع، وأفتى المعدول إليه

بوجوب التمام في المسألة، فقلّد الأوّل في صلاة الظهر، وقلّد الثاني في صلاة العصر،

فهو بعد الفراغ من العصر يعلم بفساد إحدى الصلاتين، وجواز العدول مستلزم للحكم

١ . انظر دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٦٢ و ٦٣.

٢ . المستمسك، ج ١، ص ٢٥.

بصحتهما الملازم للعلم بالمخالفة القطعية .

الرابع : استصحاب حجّة فتوى المعدول عنه ، فإنّها بعدما صارت بسبب اختيار المكلف حجّة فعلية ، فإذا أراد المعدول يحدث الشكّ في بقائها على الحجّة ، أو خروجها عنها .

و التحقيق أن جميع هذه الأمور لا يخلو من خلل .

أمّا الأمر الأوّل : فلأنّ المسألة حادثة فلا سبيل إلى الاستدلال بالإجماع .

فكلّ مسألة لا يكون مبحثاً عنها بين القدماء لا يصغى إلى دعوى الإجماع فيها ، ولا يمكن إحراز تعبدية على فرض التسليم للدعوى ؛ لاحتمال اعتماد المجمعين على قواعد عقلية ، أو شرعية ، ممّا أشير إليها .

و أمّا الأمر الثاني : فلأنّه على فرض تماميته مفيد عند عدم وجود دليل على الخلاف ، مع أنّه غير تامّ في نفسه ؛ لأنّ مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ في اشتراط المفتي بوصف عدم سبق تقليد غيره ، ولم يذكر أحد منهم هذا الوصف في أوصاف المفتي ، فهم متفقون على عدم اعتباره فيه ، ولو كان هذا الوصف معتبراً شرعاً في المفتي لبان ، مضافاً إلى أنّ استصحاب التخيير مقدّم على ذلك الأصل العقلي ، وأورد في المستمسك على استصحاب التخيير ، بأنّه معارض باستصحاب عدم حجّة فتوى من يريد العدول إليه قبل الاختيار^١ .

و الصواب عدم ورود هذا الإيراد ، فإنّه إن أراد من عدم حجّة فتوى من يريد العدول إليه عدم حجّة فتواه شأنه فهو باطل ؛ فإنّ الحالة السابقة وجود هذه الحجّة كما هو المفروض ، وإن أريد عدم حجّيته فعلاً فهو معلوم ، فإنّ حجّة فتواه الفعلية مشروطة بالاختيار .

ثمّ إنّ سيرة العقلاء أيضاً حاکمة بجواز العدول ؛ فإنّ الرجوع إلى خبير غير مانع عندهم عن الرجوع إلى آخر ، والإيراد عليها - بأنّها غير شاملة لصورة الاختلاف ، إلا إذا

كان المعدول إليه أعلم من جهة عدم الفرق في وجوب الرجوع إلى الأعلّم عندهم بين أن قلّد غيره أم لا - غير وارد؛ كما مرّ أنّ سيرتهم قائمة على التخيير في الرجوع إلى أيّ واحد من الخبراء في صورة العلم الإجمالي باختلافهم في الأنظار.

وأمّا سيرتهم في صورة العلم التفصيلي باختلاف الخبراء في النظر فليست بقائمة على الرجوع إلى الأعلّم، كما اشتهر في السنة المعاصرين، فإنّ سيرتهم عندئذ قائمة على أمر آخر، أشرنا إليه في البحث عن تقليد الأعلّم.

وأمّا الأمر الثالث: فبيان الخلل فيه أنّ تماميّة هذا الدليل مستلزمة للقول بوجوب البقاء على تقليد الميّت مطلقاً، وبحرمة العدول من المفضول إلى الأفضل، وبحرمة العدول إلى فقيه آخر إذ عرض لمرجه ما يزول به وصف جواز التقليد، وبعدم جواز العمل بالفتوى الثانية عند تبدّل رأي المرجع من الأولى، ولا يمكن القول بأحدها لفقيه.

وثانياً: أنّ تماميّة هذا الدليل مستلزمة للقول بعدم حجّية الاستصحاب مطلقاً، فإنّها أيضاً مستلزمة لجواز المخالفة القطعيّة، وإليك المثال: إنّ المسافر إذا شكّ في خروجه عن حدّ الترخّص يجب عليه التمام بالاستصحاب، وعند الرجوع يجب عليه القصر في ذلك المكان بالاستصحاب.

وثالثاً: أنّها داخله في مسألة أجزاء الأمر الظاهري عن الواقع.

ورابعاً: أنّ حدوث مورد يجب فيه العمل بالاحتياط لخصوصيّة في مورده غير مستلزم للقول بعدم جواز العدول في كلّ المسألة.

أما الأمر الرابع: فبيان الخلل فيه أنّه إن أريد من حجّية قول المعدول عنه حجّيته الفعلية المشروطة بالرجوع فهي باقية وليست بمشكوكه البقاء، وإن أريد منها الحجّية الفعلية المطلقة فهي لم تكن ثابتة لقوله من أوّل الأمر، فليست لها حالة سابقة.

وأورد عليه أيضاً: أنّ استصحاب التخيير حاكم على هذا الاستصحاب؛ إذ بعد الأخذ بقول أحدهما يشكّ في زوال الحجّية الشائنة عن قول الآخر، فيجري

الاستصحاب فيها، أو يستصحب نفس التخيير الذي كان بينهما قبل الرجوع والتخيير حكم شرعي .

أقول: حكومة استصحاب التخيير على ذلك الاستصحاب محلّ نظر، إلا أن يقال: إن استصحاب التخيير مانع عن ثبوت الحجية الفعلية لقول المعدول عنه، وكيف كان، فلا إشكال في معارضته له .

وقد يجري الاستصحاب في المسألة الفرعية، فيحكم ببقاء فعلية الأحكام التي أفتى بها المجتهد المعدول عنه، كوجوب القصر، أو الجمعة مثلاً .
والجواب الجواب، فإن أريد من الفعلية هي الفعلية المطلقة فليست لها حالة سابقة، وإن أريد منها الفعلية المشروطة بالأخذ فذلك غير مناف لخروج الحكم عن الفعلية بالعدول .

واعلم أنّ الأمرين: الثالث والرابع - على فرض خلوّهما من الخلل - مطلقان يدلان على عدم جواز العدول مطلقاً، فلا وجه لما في المتن من التفصيل، واختيار الجواز إذا كان المعدول إليه أعلم .

احتجاج القول بجواز العدول وجهان:

أحدهما: سيرة المشرّعة، فإنّها قائمة على التخيير في الرجوع إلى أيّ فقيه من الفقهاء .

أقول: إنّ قيام سيرتهم على العدول غير ثابت، والثابت قيام سيرتهم على الرجوع إلى أيّ فقيه في أيّ واقعة جديدة، وهي غير دالة على العدول بنحو الإطلاق؛ لاحتمال كونها من التقليد الابتدائي، بجواز تقليد كلّ مجتهد في أيّ مسألة .
والمفيد في البحث قيام السيرة على تقليد أحد في مسألة، ثمّ العدول إلى غيره في نفس المسألة .

نعم، السيرة العقلائية قائمة على العدول، وقد مرّ بيانها .

ثانيهما: إطلاقات أدلة التقليد اللفظية، فإنّها كما تدلّ على التخيير البدوي كذلك تدلّ على التخيير الاستمراري .

و أورد عليه بعض الأساطين بـ:

أنه إن كان المراد منها الأدلة الأولية على حجية الفتوى فهي ساقطة في موارد معارضة الفتاوى؛ بناء على ما هو المختار في باب الأمارات من الطريقيّة، وإن كان المراد أدلة التخيير فقد أشرنا سابقاً إلى أنه لم يتمّ عندنا دليل على التخيير، لافي باب الأخبار؛ للمناقشة في سند ما دلّ على التخيير من الأخبار العلاجيّة.^١

ولنا في هذا الكلام نظر؛ لما عرفت من شمول أدلة التقليد لموارد معارضة الفتاوى، وأنّ توهم عدم الشمول قد نشأ من قياس دليل حجية الفتوى بدليل حجية الأمانة، وقد عرفت أنه زعم باطل، وعلى فرض صحة هذا التوهم لا وجه للحكم بالسقوط أيضاً؛ لأنّ التكاذب يرتفع بحملهما على المعذرية فقط، برفع اليد عن المنجزية من جهة العلم بعدمها، مضافاً إلى أنه يمكن القول بصحة الاعتماد على دلالة الأخبار العلاجيّة الحاكمة بالتخيير عند تكافؤ الخبرين، إذن المناقشة مندفة، وتحقيق الكلام في محلّه.

و من جميع ما ذكرنا ظهر الحال في القول باختيار أحوط القولين إذا كانا متساويين كما احتمله العلامة العراقي في تعليقه الاستدلالية^٢، واختاره بعض الأساطين^٣ دام ظلّه، وهو القول بالتوقّف في المسألة، ومرجعه إلى القول بعدم الجواز.

تقليد العلم

المسألة ١٢: يجب تقليد العلم مع الإمكان على الأحوط، ويجب الفحص عنه. قد مرّ ما هو مقتضى التحقيق في هذه المسألة، ولتكلّم حول بعض ما في المتن من التعبير على مسلك القوم، فنقول: أمّا قوله: «يجب تقليد العلم» فلا يخل من نظر؛ لأنّ عدم جواز تقليد المفضول عند التمكن من تقليد الأفضل غير مستلزم للقول بوجود تقليد الأفضل لإمكان الاحتياط.

١. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٦٣.

٢. تعليقة استدلالية، ص ١٠.

٣. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٦٣.

و أما ما عن الشيخ الأنصاري من دعوى الإجماع على عدم لزوم الاحتياط على العامي فهو غير مستلزم للقول بوجوب تقليد الأعلم . نعم ، المستلزم لذلك هو الإجماع على حرمة الاحتياط عليه ، ولا إجماع على ذلك ، مع أنّ المتيقن منه هو الاحتياط الواقعي ، فلا يمنع من الذهاب إلى اختيار أحوط القولين .

وكذا قوله : «على الأحوط» فلا يخل من نظر أيضاً وإن كان مراده الاحتياط في المسألة الأصولية ؛ فإنه لو كان دليل وجوب تقليد الأعلم تاماً وفاقداً من الخلل لزم القول بالأقوى ، وإن لم يكن خالياً من الخلل فلا وجه لجعل الاحتياط بوجوب الرجوع إلى الأعلم .

ونقول أيضاً : إنّ الماتن إن لم يكن قائلاً بوجود إطلاق في الباب حاكم بالتخيير فيلزم القول بوجوب تقليده على الأقوى ، لا على الأحوط ؛ فإنّ الشكّ في حجّية قول المفضول ملازم للحكم بعدم حجّيته ، وإنّ كان قائلاً بوجود إطلاق لزمه القول بعدم وجوب تقليد الأعلم ، فلا وجه للاحتياط .

وكذا قوله : «يجب الفحص عنه» لا يخلو من نظر ؛ إذ على فرض وجوب تقليد الأعلم لا يجب الفحص عنه أيضاً ، لإمكان العمل بفتواه بالأخذ بأحوط الأقوال ، ولعلّ الوجه لوجوب الفحص عنده أنّه بعد فرض ثبوت الاختلاف في الفتوى بين المفتين ، وبعد فرض عدم جواز تقليد المفضول ، فاشتباه الأفضل بغيره اشتباه الحجّة بلا حجّة .

وعلى هذا ، يكون عدم جواز العمل بقول أحدهم قبل الفحص لا يختصّ بصورة العلم بوجود الأعلم ، بل يتناول لصورة الشكّ في وجوده أيضاً .

حكم محتمل العلميّة

ولا يخفى أنّ حكم محتمل العلميّة حكم الأعلم إن قلنا بوجوب تقليد الأعلم ؛ لعموم دلالة بعض الأدلّة المستدلّة عليه ، مثل : دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، ولأنّ أصالة عدم بلوغه مرتبة الأعلم لا تثبت مساواته مع غيره التي هي الموضوع للحكم

بالتخيير على هذا القول، مع أنها معارضة بأصالة عدم بلوغ غيره مرتبة التساوي معه، ولا يخفى اختلاف مجاري الأصول في صورة اختلاف الأحوال السابقة.

وعلق بعض الأساطين على كلام الماتن: «على الأحوط» بقوله: «بل وجوبه - مع العلم بالمخالفة ولو إجمالاً فيما تعم به البلوى - هو الأظهر»^١.

وزيف دام ظلّه - كما في تقريره - جميع ما استدللّ به للقول بالوجوب سوى بناء العقلاء، حيث قال:

عمدتها بناء العقلاء على العمل بقول الأعلام إذا اختلف مع غيره في مختلف الأنحاء الشرعية والعرفية. واستوضح ذلك من مراجعة الناس إلى الأطباء إذا كان أحدهم أعلم من الآخرين خالفوه في الرأي، فإنه جرى عملهم على الأخذ برأيه وترك رأي الباقيين، ولم يثبت ردع من الشرع عن العمل به في الأحكام الشرعية.

و عليه فلا ينبغي الشك في لزوم العمل بفتوى الأعلام إذا كانت موافقة للاحتياط، وأما إذا كانت مخالفة له فالظاهر التخيير بينه وبين فتوى غير الأعلام؛ لبناء العقلاء على الرجوع إلى الأعلام وإن كان رأيه مخالفاً للاحتياط، فتكون فتواه حجة في هذه الصورة أيضاً، وأما جواز العمل بفتوى غير الأعلام فإنما هو من باب الاحتياط، لا الحجية، فلا يصح إسناد الحكم الذي أفتى به إلى الله تعالى وإن كان موافقاً للاحتياط.^٢

أقول: قد أشبعنا الكلام سابقاً حول هذه السيرة التي نحلوها إلى العقلاء، فراجع، ونزيدك هنا توضيحاً:

أنك إذا نظرت إلى سيرتهم الجارية تجد أن سيرتهم قائمة على التخيير بين الرجوع إلى أي خبير من الخبراء في صورة العلم بوجود من هو الأفضل فيهم.

ومن المعلوم: أنه لو كانت سيرة الناس قائمة على الرجوع إلى أفضل الخبراء دائماً لمات كثير من الخبراء جوعاً؛ فإن الأكثرية تتحقق من المفضلين.

وإذا أحببت معرفة سيرتهم عند العلم التفصيلي باختلاف الأفضل والمفضل في

١. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٧٤.

٢. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٧٩.

الراي فاصغ لما نتل عليك، ولها صور ثلاث :

الأولى : أن يكون كل واحد من رأي الأعلم ورأي غيره مخالفاً للاحتياط .

مثلاً أفنى الطبيب الأفضل بتذريق إبرة لعلاج مريض قاتلاً : إنّه لو لم يعمل بذلك لهلك المريض ، وخطأً الطبيب المفضول رأي الأفضل قاتلاً : إن الإبرة مهلكة للمريض ، أتراهم يعملون بقول الأفضل عملاً أعمي ؟ كلا ، وقد مضى بيان سيرتهم في هذه الحالة .

الثانية : أن لا يكون كل واحد من الرايين مخالفاً للاحتياط .

و قيام سيرة العقلاء على الرجوع إلى الأفضل في هذه الصورة في جميع فروضها مستلزم لانسداد باب معيشة جميع الخبراء المفضولين من جهة الرجوع إلى الأفضل .

الثالثة : أن يكون احد الرايين مخالفاً للاحتياط فقط .

و سيرتهم في هذه الصورة على العمل بما يوافق الاحتياط بلا ترديد ، فأين قيام السيرة على العمل برأي الأفضل عند الاختلاف في الرأي ؟ .

وتحصّل من جميع ذلك عدم وجود سيرة للعقلاء بالرجوع إلى الأفضل عند اختلاف رأيه مع رأي المفضول ، ومن زعم ذلك فإنما أخبر عمّا تخيّل ، ولم ينظر إلى سيرتهم الخارجيّة الدائرة بينهم حتّى يخبر عنها .

و تحقيق البحث : أنّ العقلاء ليس لهم طريق تعبدي ، فإن الطريق عندهم واحد ، وهو الذي يفيد الوثوق ، ونقصد من الطريق التعبدي ما يجب العمل به وإن كان غير مفيد للوثوق ، فإذا صار رأي الأعلم معارضاً برأي غيره ، فإمّا أن تكون إفادته للوثوق باقية أو زائلة ، فعلى الأوّل يعملون به ، وعلى الثاني لا يعتدّون به ، وإلا يكون طريقاً تعبدياً ، هذا خلف ، فليس عندهم قاعدة كليّة حاكمة بوجوب الرجوع إلى الأعلم في جميع الأحوال ، ولا موضوعيّة لديهم لرأي الأعلم ، بل هو عندهم طريق من الطرق .

تقديم الأورع

المسألة ١٣ : إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما ، إلا إذا كان

احدهما أورع فيختار الأورع .

قد مرّ الكلام مشعباً في حكم التخيير بين المتساويين في العلم سابقاً فلا نعيد .
 و أما الوجه في تقديم الأورع على الورع فقد حكي عن المحقق الثاني دعوى
 الإجماع عليه^١، ويمكن الاستدلال عليه بقوله عليه السلام في خبر داود بن حصين: «ينظر
 إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينقذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»^٢،
 ومثله مقبولة عمر بن حنظلة، وأروي أيضاً: بأنه لا يحلّ الفتيا إلا لمن كان أتبع
 أهل زمانه برسول الله^٣، الحديث، وقال صاحب المستمسك: «ويقتضيه أصالة
 التعيين الجارية عند الدوران بينه وبين التخير»^٤.

اقول: أما الإجماع فللدعوى عدم ثبوته مجال، والشاهد عليها كلام المرتضى في
 الدرعية^٥. وقد حكيناه سابقاً، وعلى فرض تسليم ثبوته فالكلام في تعديته.

و أما الخبران فقد مرّ بيان اختصاصهما من حيث الدلالة بقاضي التحكيم، فإسراء
 الحكم منه إلى المفتي مع ما بينهما من الفروق محتاج إلى الدليل.

و أما الرواية فمع ما فيها من الإرسال أن ظهورها خلاف لأقوال الأئمة عليهم السلام
 وسيرتهم؛ إذ لو كانت الفتيا غير جائزة إلا لمن كان أتبع أهل زمانه لرسول الله صلى الله عليه وآله
 فكيف كانوا يرشدون إلى رجلين من فقهاء صحابتهم؟ مع أن الاستحالة العادية قاضية
 في المساواة في الورع، مضافاً إلى أن الرواية غير معمول بها بين الأصحاب؛ فإن كثيراً
 من الأصحاب قائلون بتقديم الأفضل على الكلّ، والأورع داخل في المفضل عليه،
 فالأولى حملها على تحريض المفتي إلى الورع.

-
١. حكاة السيد الحكيم في المستمسك، ج ١، ص ٣١؛ راجع دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٩٤.
 ٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١١٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠؛ الفقيه، ج ٣، ص ٥٥
 ح ١٧؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٠١، ح ٨٤٣.
 ٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.
 ٤. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٩٤.
 ٥. المستمسك، ج ١، ص ٣١.
 ٦. الدرعية إلى أصول الشريعة، ج ٢، ص ٣١٧.

وأما أصالة التعيين فلا رجحان عند العقل لخبر الأورع على خبر الورع بعد حصول الوثوق من خبر الورع، فلا يدور الأمر بين التعيين والتخيير .
و بعبارة أخرى : أن احتمال التعيين يجب أن يكون ناشئاً مما يكون له دخل في الطريقيّة والإراءة، أو في الحجّية، وإلا فلا اعتداد بصرف هذا الاحتمال عند العقل، ومن المعلوم، أن الأورعيّة ليس لها دخل في أيّهما، مضافاً إلى ما مرّ حول هذا الكلام في البحث عن تقليد الأعلّم .

ثم إنّ العقلاء غير قائلين باشتراط العدالة والورع في العمل بقول الخبير، فلا يسألون عن عدالة طبيب أو مقومّ عند قصد الرجوع إليه، نعم، لا يعملون بقول من يساء به الظنّ، وذلك غير اشتراط العدالة، والورع فيه، فاشتراط مثل هذا الوصف في المفتي يجب أن يكون من ناحية الشرع، وقد عرفت عدم وصول دلالة من ناحيته في هذا الباب، فالظاهر أنّ إطلاقات الباب حاكمة بالتخيير بين الأورع وغيره .

و اعلم أنّه لا فرق فيما ذكرنا من التخيير بين الأورع وغيره في أن تكون الأورعيّة في مقام العمل الشخصي، أو في مقام الاستنباط، بأن يكون مبالغاً في بذل جهده في الإحاطة بمدارك الحكم، بحيث لم تحصل له الأفضليّة، وإلا فيكون داخلًا تحت عنوان الأفضل .

إن لم تكن للأفضل فتوى

المسألة ١٤ : إذا لم تكن للأعلّم فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلّم وإن أمكن الاحتياط .

هذه المسألة مبتنية على القول بوجوب تقليد الأعلّم، وعليه فاللازم اشتراط مراعاة الأعلّم فالأعلّم بين المفضولين، و جملة القول فيها أنّه إذا لم تكن للأعلّم في مسألة فتوى وقد صارت محلاً لابتناء المستفتي فوجود الأعلّم في هذه الحالة كالعدم، فإن كان بين المفضولين من هو أفضل من البقيّة فيجب الرجوع إليه إن كان له رأي في تلك المسألة، وإلا فإلى الأفضل بعده فالأفضل؛ لما مرّ من الأدلّة، فإن لم يكن هناك أفضل

فالحال كصورة تعدّد المفتين مع مساواتهم في الفضيلة .
ثم إن إطلاق المتن لا يخل من إشكال ؛ لأن ما ذكره إنما يصح إذا كان عدم فتوى للأعلم من جهة عدم مراجعته للأدلة ، وأما إذا كان في صورة مراجعته للأدلة ، وعدم حصول فتوى له من جهة مشاهدته نقصاً في دلالة الأدلة ، إما من حيث نفسها ، أو من حيث معارض يعارضها ، فالرجوع إلى غيره في هذه الصورة محلّ منع ؛ لأن رأي المفضول حينئذ غير صحيح في نظر الأفضل ؛ لأنه يرى عدم وفاء المدارك بحكم المسألة ، ولعلّه لذلك ما كان يجيز العلامة الخراساني الرجوع فيما يقول بالاحتياط إلى غيره ، ومن المعلوم أن الاحتياط في الفتوى كثيراً ما يكون من هذا القبيل .

تقليد الميت في مسألة البقاء

المسألة ١٥ : إذا قلّد مجتهداً كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة ، بل يجب الرجوع إلى الحيّ الأعلم في جواز البقاء وعدمه .

لا يجوز تقليد الميت - في مسألة البقاء على تقليده - وإن كان العامي مقلداً له في المسائل الفرعية ؛ لأن الميت إن كان رايه جواز البقاء فجواز تقليده في هذه المسألة مستلزم للدور ، وكذلك إن كان راي الميت وجوب البقاء فاللازم هو الرجوع إلى الحيّ في نفس هذه المسألة سواء أكان قائلاً بعدم جواز البقاء ، أم بوجوبه ، أو بجوازه .

فإذا بقي على تقليد الميت بإجازة الحيّ ثمّ مات الحيّ فلا يجوز تقليده أيضاً في هذه المسألة ، أمّا بدون إجازة حيّ ثالث فقد مرّ وجهه ، وأمّا بعد الرجوع إلى حيّ ثالث ، فإن توافق رأياهما بحسب المدلول سعة وضيقة ، أو كان رأي الثالث أوسع مدلولاً ، فلا ثمره في الرجوع إلى الثاني في هذه المسألة بعد الرجوع إلى الثالث ؛ فإنّه كضمّ الحجر إلى الإنسان .

نعم، إذا كان رأي الثاني أوسع مدلولاً كما لو كان مجوزاً للبقاء فيما عمل، وفيما لم يعمل، وكان الثالث مجوزاً للبقاء فيما عمل فقط، والمفروض عمل العامي برأي الثاني في هذه المسألة، فيرجع العامي إلى الثاني بعد رجوعه إلى الثالث، ويبقى على تقليده للأول فيما عمل به وفيما لم يعمل به. هذا كله إذا كان الثاني والثالث متفقين في الحكم التكليفي بالبقاء. وأما إذا كانا مختلفين فيه بأن كان رأي أحدهما وجوب البقاء ورأي الآخر جوازه، فالمرجع هو رأي الثالث؛ فإن رأي الثاني قد سقط عن الحجية بواسطة اختلافه عن رأي الثالث، لأن حجته قد أتت بدلالة من رأي الثالث، والدليل لا يقوم على أمر يوجب إثبات ذلك الأمر انتفاء دلالة الدليل، وانتفاء دلالته مستلزم لعدم حجية رأي الثاني، فإن الدلالة على حجته صارت منتفية.

مثلاً: إذا كان رأي الثاني وجوب البقاء، ورأي الثالث الجواز، فلا أثر عملياً لتقليده بعد الرجوع إلى الثالث؛ لكون الرجوع إلى الحي جائزاً بسبب رأي الثالث، وإن كان رأي الثالث وجوب البقاء فالواجب على المقلد هو البقاء على تقليده وإن كان الثاني مفتياً بجواز البقاء؛ لأن حجته رأي الثاني مشروطة بعدم تنافيه لرأي الثالث الذي تقوم حجته رأي الثاني عليه، وقد تقرر أن الحجة لا تقوم على أمر يوجب انسلاها عن الحجية.

الجاهل المقصر والقاصر

المسألة ١٦: عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن كان مطابقاً للواقع، وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلاً حين العمل، وحصل منه قصد القرية، فإن كان مطابقاً لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحاً، والأحوط مع ذلك مطابقتها، لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل.

ينبغي تقديم أمور لعلها تفيدنا في البحث عن هذه المسألة:

الأول: الظاهر أن المراد من قوله: «عمل الجاهل المقصر» هو عباداته بقريته لفظ البطلان؛ فإنه كثير الدوران في الستهم، ويستعمل فيما لا يصح من العبادات، كما أن

الاصطلاح عندهم هو الفساد فيما لا يصحّ من العقد والإيقاعات، ويشهد لما استظهرناه من كلامه قوله: «و حصل منه قصد القرية...»

الثاني: أنّ المقصود من الجاهل المقصّر من كان ملتفتاً إلى أنّه مكلف بتكاليف لكنّه لم يتعلّم تلك التكاليف تهاوناً، والمقصود من الجاهل القاصر من لم يكن ملتفتاً إلى تكاليفه.

الثالث: أنّ الملحوظ في هذه المسألة مطابقة عمل الجاهل للواقع أو لفتوى المجتهد، بخلاف «مسألة ٧» فإنّه لم يلحظ فيها هذه الخصوصيّة، فهذه المسألة أخصّ مدلولاً من تلك، على أنّه قد فصلّ هنا بين مصاديق الجاهل بخلافه هناك، فقد تكلم فيها بنحو الإجمال.

إذا تبينّت الأمور الثلاثة فنقول: إنّ البحث في هذه المسألة مشتمل على جهتين: الجهة الأولى: في حكم عمل الجاهل المقصّر الملتفت إلى جهله. وقد اختار فيه البطلان، وما يمكن أن يحتجّ به على هذا القول أمور: منها: الإجماع.

وفيه: أنّ المسألة ممّا يمكن أن يكون العقل فيها حاكماً، فلا مجال لدعوى تعبدية الإجماع، أضيف إلى ذلك أن ثبوت أصل الاتفاق غير معلوم. سلّمنا ثبوت الاتفاق، وسلّمنا ثبوت تعبدية، لكن المتيقّن منه عدم جواز اكتفاء الجاهل بعمله.

و أمّا عدم صحّته واقعاً فلا دلالة عليه.

ومنها: عدم تمثي قصد القرية من الجاهل المقصّر.

فإنّ الشاكّ في مقرّبة شيء كيف يمكنه التقربّ به إلا على وجه التشريع؟.

وفيه: أنّ الشاكّ في مقرّبة شيء لا يمكنه التقربّ به على الوجه اليقيني، وأمّا على الوجه الاحتمالي فهو قادر عليه؛ إذ يكفي في صحّة العبادة بعد المطابقة إتيان الفعل برجاء كونه عبادة؛ لأنّ العقل لا يشترط في مقام الامتثال أكثر من ذلك، نعم، لا يجوز له الاكتفاء بالعمل ما لم تتبيّن له الصحّة؛ لأنّها تدور مدار المطابقة لكونها أمراً

ثبوتياً، بخلاف الاكتفاء فإنه أمر إثباتي يدور مدار قيام الحجّة على الصحّة، مضافاً إلى أن الجاهل قد يحصل له القطع بصحّة عمله كما نشاهد كثيراً.

ومنها؛ ما ذكره الشيخ الأنصاري في التنبيه الثاني من تنبيهات البحث عن الشبهة الموضوعية الوجوبية في رسالة البراءة:

و هو أنّ من قصد الاقتصار على أحد الفعلين فهو ليس بقاصد لامتثال الواجب الواقعي على كل تقدير، نعم، هو قاصد لامتثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل للواقع، لامطلقاً، وهذا غير كاف في العبادات العلوم وقوع التعبد بها.^١

ثمّ قال (قده): «ما علم فيه ثبوت التعبد بأحد الأمرين، فإنه لا بدّ فيه من الجزم بالتعبد»^٢.

أقول: إنّ اشتراط الجزم بالتعبد في عبادية العبادة ممنوع، فإنّ المعتمد فيها بعد المطابقة كون الداعي لإتيان الفعل هو المولى فقط، فمن يكون قاصداً للامتثال - على تقدير مطابقة هذا المحتمل - يكون عمله صحيحاً إذا طابق الواقع؛ إذ العقل لا يعتبر في الامتثال أكثر من ذلك، وإذا كان أمر معتبر في الامتثال أكثر من ذلك فيجب أن يكون من قبل الشرع؛ إذ للشارع حقّ التصرف في مقام امتثال أو امره ونواهيته، ومن المعلوم أنّه لم يرد شيء في ذلك من الشرع، ولو كان لبان، فعدم وروده كاشف عن عدم اشتراط شيء زائد على ما يراه العقل عند الشرح في تحقّق الامتثال.

ومنها: أنّ الامتثال على تقدير تعلق الأمر بفرد من الأفراد مستلزم للإخلال بقصد الخلوص، فلو كان الداعي للامتثال نفس الأمر لكان آتياً بجميع احتمالات الأمور به، وذلك كاشف عن أنّ الداعي مركّب من الأمر ومن تعلقه بمورد خاصّ، وهو مضرّ بالعبادة كما لا يخفى، وفيه:

أولاً: بعد كون المفروض مطابقة الفعل للواقع، فالامتثال على تقدير تعلق الأمر بالمأتي به امتثال للأمر المتوجّه نحوه بلا ضميمته، فهذا الجاهل لم يقصد شيئاً زائداً على

الأمر المتوجّه نحوه، فلم يكن الداعي مركّباً.

و ثانياً: أن الامتثال الاحتمالي برجاء كون الفعل هو المأمور به شيء، و الامتثال على تقدير تعلق الأمر بفرد مخصوص شيء آخر، و هو قاصد للأوّل دون الثاني، فإنّ نفي الفرد الآخر مقومٌ للقصد في الثاني، و ليس بمقومٍ لامتثال الاحتمال الرجائي في الأوّل، و الفرق واضح.

فظهر ممّا ذكرنا صحّة عمل الجاهل المقصّر إذا أتى بفعل برجاء المطابقة للواقع و طابق الواقع، و قد مرّ في «مسألة ٧» ما يرتبط بالمقام.

و لا يعدّ خافياً على أحد أنّه لائثرة عملية للنزاع في هذا البحث؛ لعدم السبيل إلى معرفة مطابقة الواقع إلا في الضروريات، و أمّا اليقينيّات فهي تابعة ليقين الجاهل شخصاً.

و يمكن إدخال هذا البحث تحت عنوان البحث في الجهة الثانية التي يبحث فيها عن مطابقة العمل لرأي المجتهد، لكن ذلك خلاف ظاهر المتن حيث جعلها قسمين.

الجهة الثانية: في بيان حكم عمل الجاهل المقصّر الغافل حين العمل، أو الجاهل القاصر إذا طابق العمل لفتوى المجتهد.

و إنّما لم يتعرّض لصورة مطابقة عمل كلّ منهما للواقع؛ لأنّ الصحّة الواقعيّة غير مفيدة ما لم تكن محرزة، و السبيل للإحراز هو المطابقة لفتوى المجتهد.

و هل المجتهد هو الذي يجب عليه الرجوع إليه حال العمل، أو هو الذي رجوع إليه بعد العمل، أو كليهما، أو أحدهما؟ أقوال.

و تحقيق البحث: أن يقال لما كانت حجّة الحجة مشروطة بالعلم، و إن علم الجاهل بفتوى من كان مفتياً في حال العمل، و من كان مفتياً في حال الرجوع، و هو بعد العمل طبعاً حصل في زمان واحد، فيصحّ الاعتذار بمطابقة عمله لفتوى كلّ منهما.

فالأقوى هو القول الأخير، و هو أنّ الملاك مطابقة عمله لقول أحدهما، فإنّ كلّ واحد من القولين حجة واصلّة، و الوصول مقومٌ لفعليّة الحجة، بل و لحجّة الحجة، و ذلك نظير رجوع العامّي للتقليد عند تعدّد المفتي في زمان واحد، فإنّه يصحّ طريقيّة

كل واحد منهم إلى الواقع .

وما ذكرناه في المسألة السابعة - من أن لازم القول الثاني أن لا يوصف المأتي به بالصحة ، ولا بالفساد عند وقوعه ، وفي برهه بعد زمان وقوعه ، مع أنه لا واسطة بينهما شرعاً ، ولا عقلاً - يجاب عنه : بأنه ليس الكلام في الصحة الواقعية ، فإنه قد أتصف العمل بها أو بنقيضها عند وقوعه ، بل الكلام في الصحة الظاهرية ، وهي التي نقصد منها الاكتفاء بها في مقام الامتثال ، وهذه لا تعرف إلا بعد العلم بالحجة .

وأمّا ما قيل : « من أن فتوى المجتهد الأول سقط عن الحجية بقاءً » فلا يخلو من خلل ؛ لأنه إذا فرض عروض الحجية لهذه الفتوى هو كذلك قطعاً ، فالحكم بسقوطها عن الحجية بقاءً يحتاج إلى دليل حاكم على الاستصحاب ، وإذا فرضنا عدم عروض الحجية لها فلا ثبوت للحجية فضلاً عن سقوطها .

وذهب المدقق الإصفهاني إلى أن الملاك هو المطابقة لرأي المجتهد حال العمل ، محتجاً بأن الفتوى حجة على العامي ، ومنجزة لتكاليفه ، من حين وجوب رجوعه إلى ذلك المفتي ، فتؤثر في الوقائع المتجددة والأعمال المستقبلية .

ووجوب القضاء وعدمه هنا وإن كان مربوطاً بالأعمال المستقبلية ، لكنه فرع بطلان العمل ، وصحته المنوطين بنظر من كانت وظيفة العامي الرجوع إليه ، والأخذ منه ، وهو أعلم عصره حال العمل دون هذا المفتي ، بل ربما لا وجود له في تلك الحال ، أو لم يكن بمجتهد ، أو كان مفضولاً بالإضافة إلى غيره^١ .

ويرد عليه :

أولاً : أنه لا ملازمة بين وجوب الرجوع إلى مفت وبين حجية قوله الفعلية ؛ فإن الحجية الفعلية تعرض بالرجوع لا بوجوب الرجوع ، وفي المقام تعرض الحجية لقوله بهد علم العامي به ؛ إذ لا حجية للحجة مالم تكن معلومة تفصيلاً .

١ . بحوث في الأصول ، الاجتهاد والتقليد ، ص ١٨٨ .

و ثانياً: أنّ قوله: «بطلان العمل وصحته منوطان بنظر من كانت وظيفة العامي الرجوع إليه» فإن أريد بذلك في حال العمل فهو مصادرة؛ لأنه نفس المدعى، وليس بدليل؛ إذ يمكن قلبه عليه. ويقال: «إن بطلان العمل وصحته منوطان بنظر من رجع إليه في حال التنبه، وهو بعد العمل» وإن أريد بذلك في حال العمل أو في حال التنبه كما هو الحق فلا مرية فيه.

ثم قال: «إن فعلية الداعوية في التكاليف الواقعية، وفعلية الحجة في باب الامارات، وإن كانتا متمومتين عقلاً بالوصول، إلا أنّ مناط الصحة والبطلان وعدمه هو فعلية ما يبيد المولى من إنشاء الحكم، بداعي جعل الداعي، أو بداعي إيصال الواقع، فإنه الذي يتمكن منه المولى ويتحقق، ووصوله إلى العبد لا دخل له في تحققه، والمناط للصحة فيما نحن فيه موجود لوجوب التقليد، والرجوع إلى أعلم عصره حقيقة من قبل المولى وإن لم يتنبه له أصلاً؛ فضلاً عن المقصر الذي تنبه له، وغفل منه حال العمل» انتهى بتلخيص.

اقول: إن مناط الصحة الثبوتية وإن كان ذلك، لكن مناط الصحة الإثباتية وهي التي عبارة عن الاجتزاء بالعمل، وترتيب آثار الصحة الواقعية عليه هو وصول الحجة، فلوصول الفتوى إلى العامي تمام الدخل في هذه الصحة، وإن شئت زيادة توضيح فافترض أن عمل الجاهل كان مخالفاً للواقع، فهل تصلح الفتوى التي ليس له علم بها لأن تكون عذراً له، ولأن يحكم عليه بعدم وجوب الإعادة والقضاء؟ بل الصالح لأن يكون عذراً له هو الفتوى التي حصل له العلم بها.

المقصود من الأعلم

المسألة ١٧: المراد من الأعلم من يكون اعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطلاعاً لنظائرها، وللأخبار، وأجود فهماً للأخبار، والحاصل، أن يكون أجود

استنباطاً، والمرجع في تعيينه اهل الخبرة والاستنباط .

ظاهر هذا الكلام، أنّ الملاك في الأعلمية هو الأجودية في الاستنباط، والمقصود منها هي الأجودية في تشخيص الوظيفة في المسائل، لا الأقربية إلى الواقع؛ فإنه لا يمكن جعلها ملاكاً للأعلمية؛ إذ الأقربية إلى الواقع تقوم بالانحياز إلى جانب الاحتياط، وهذا لا يعدّ خبرة عند العقلاء، كما لا يعدّونه معرفة للخبير، فالاجتهاد ليس إلا التخصص في تشخيص الوظيفة الفعلية في كل مسألة، والاعلم هو الذي صار واجداً لهذه الملكة على النحو الأكمل .

واعلم أنّ ظاهر المتن أنّ الأجودية في الاستنباط متوقفة على اجتماع أوصاف ثلاثة في المجتهد:

كونه أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وكونه أكثر اطلاعاً للأخبار ونظائر المسألة، وكونه أجود فهماً للأخبار .

ومنها تظهر أوصاف المجتهد: وهي كونه عارفاً بالقواعد والمدارك، وكونه مطلعاً على الأخبار والمسائل، وكونه فهيماً للأخبار .

لكن الوصف الأخير في المجتهد ليس بوصف مقابل للوصف الأول، بل وللثاني؛ لأن معرفة القواعد والمدارك لا تتحقق إلا أن يكون العارف بها فاهماً لها .
والمقصود من الاطلاع على الأخبار ليس هو الاطلاع على الفاظها، بل هو الاطلاع على معانيها .

وهل الأوصاف الثلاثة المقومة للأعلمية متساوية التأثير في تحقق هذا الملاك، أو يكون بعضها أقوى تأثيراً؟

إن الوصف الأول أقوى تأثيراً لتحقيق ملكة الأعلمية، وأشدية قوة الاستنباط، وأما الوصفان الآخران فلهما تأثير أقوى في تحقق فعلية الأعلمية .

وإذا تعارضت الأوصاف، بان يفرض هناك مجتهدون ثلاثة كل واحد منهم قوي في أحد هذه الأوصاف، فمن هو الأعلّم منهم؟

لعلّ المقدّم يدور بين الموصوف بأحد الوصفين الأخيرين .

تقليد المفضل

المسألة ١٨ : الأحوط عدم تقليد المفضل حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل .

إن الحكم بالاحتياط نشأ من مذهب الماتن في التقليد، حيث جعل الالتزام داخلاً في حقيقته، وأما بناءً على كون التقليد هو العمل فلا وقع لهذه المسألة، حتى بناءً على القول بوجوب تقليد الأعلم، فإنه بناءً على أن التقليد هو العمل يصير تقليد المفضل بعينه تقليداً للأفضل فيما إذا توافقت فتواهما، وما يمكن أن يكون وجهاً للقول بالاحتياط هو الشك في إطلاق وجوب تقليد الأعلم، وفي شموله لصورة الموافقة في الفتوى؛ إذ على فرض الإطلاق له تكون فتوى المفضل في هذه الصورة ساقطة عن الحجية، وعلى فرض الشك تكون مشكوكة الحجية، ولكن هذا الوجه - على فرض تماميته - يصلح لأن يكون وجهاً للاختيار، لا للاحتياط .

نعم، لو انضم إليه قصد العامي للتكليف الفعلي المنجز وامثاله كانت النتيجة هي الاحتياط، والتحقيق شاهد للقول بالجواز حتى بناءً على أخذ الالتزام في مفهوم التقليد، وبناءً على وجوب تقليد الأعلم؛ لأن المستند للوجوب إن كان هو الإجماع فالمتيقن منه صورة المخالفة بين فتوى الأفضل وبين فتوى غيره. وإن كان هو النصوص فالإرجاع إلى الأفقه مختص بصورة العلم التفصيلي بمخالفة الرايين. وإن كان حكم العقل بالتعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخير فإنه مختص أيضاً بصورة المخالفة؛ إذ التخيير إنما يكون بين أمرين ولا تخيير بين أمر واحد، فتأمل. وإن كان بناءً على العقل فهم لا يقبلون، بوجوب ترجيح الأفضل على نظر المفضل الموافق له، فهما سيان عندهم في الاعتماد.

فإن الموجود في مفروض البحث نظر واحد، لانظران، مع أن الملاك للحجبة عند العقلاء هو الوثوق، سواء أكان حاصلًا من المرجح الداخلي أو من المرجح الخارجي، وهو في المقام اتحاد رأي الأفضل مع رأي المفضل، فثبوت عدم جواز تقليد المفضل

- عند موافقة رأيه مع رأي الأفضّل - موقوف على وصول نصّ خاصّ من الشارع ولم يرد .

تقليد غير المجتهد

المسألة ١٩ : لا يجوز تقليد غير المجتهد وإن كان من أهل العلم، كما أنّه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم .

إنّ الاستفادة من نصوص الباب أنّ المقصود من المجتهد هو الفقيه العارف بالأحكام، الناظر في الحلال والحرام، فيرجع إليه ويقلّد، ويقابله غير المجتهد وهو العامّي الذي لا يكون عارفاً بالأحكام، ومن ليس بناظر في الحلال والحرام وإن كان من أهل العلم .
إذا تبين ذلك فنقول : لا يجوز التقليد عن غير المجتهد وإن كان من أهل الفضل ؛ لصحّة سلب العناوين الواردة في النصوص عنه .

وقد مرّ أنّ الأصل الأوّل العقلي والشرعي حاكم بعدم جواز تقليد أحد عن أحد، وإنّه خرج عن تحت هذا الأصل الكلّي خروجاً عقلياً وشرعياً العالم والخبير، ومن انطبقت عليه العناوين الواردة في الباب .

ويدلّ أيضاً على عدم جواز التقليد عن غير المجتهد مادّ على عدم جواز الرجوع إلى من يفتي بالقياس، أو بالرأي والاستحسان، وإنّه دالّ أيضاً على عدم جواز تقليد المجتهد إذا فتى بالقياس والرأي، فكيف بغيره؟ ويدلّ عليه أيضاً مادّ من الكتاب والسنة على عدم جواز الفتوى بغير علم؛ فإنّ حرمة الفتوى ملازمة لحرمة اتّباعها .
ومن المعلوم : أنّ المراد من العلم هو الذي يحصل من الأدلّة الشرعيّة للمسائل، فلا دليل، ولا رخصة من جانب الشرع على جواز الإفتاء بمطلق العلم الحاصل من أيّ شيء .

وجوب التقليد على غير المجتهد

قد مرّ الكلام في ذلك في البحث حول المسألة الأولى، ونشير هنا إلى بعض النصوص الواردة في إرجاع بعض الصحابة الذي كان من أهل الفضل إلى علماء

الصحابة، مثل إرجاع حمّاد الرازي إلى عبد العظيم الحسيني، وإرجاع يونس بن يعقوب إلى الحارث بن المغيرة، وإرجاع ابن أبي يعفور إلى محمد بن مسلم الشقي، وإرجاع علي بن مسيب إلى زكريّا بن آدم، وإرجاع ابن المهدي إلى يونس بن عبد الرحمن، وإرجاع علي بن راشد إلى علي بن حديد، وهذه النصوص تدلّ على أمرين آخرين:

- ١- جواز التقليد لو وجد الملكة الذي لم يجتهد فعلاً.
- ٢- رجوع المجتهد المتجزئ فيما لم يجتهد إلى المجتهد المطلق فيما اجتهد.

طريق معرفة اجتهاد المجتهد

المسألة ٢٠: يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلّد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص، وكذا يعرف بشهادة عدلين إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد، وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم، وكذا العلميّة تعرف بالعلم، أو البيّنة غير المعارضة، أو الشياع المفيد للعلم. إنّ الموضوعات الخارجيّة التي تكون لها آثار شرعيّة تعرف بالحجّة العقلانيّة، أو بالحجّة الشرعيّة، أمّا الأولى فكالعلم الوجداني، وأمّا الثانية فكالبيّنة، وهي في اصطلاح المشرّعة عبارة عن شهادة عدلين، وقد ثبتت حجّة البيّنة شرعاً في باب المرافعات، وفي ثبوت موضوعات خاصّة كالطلاق ورؤية الهلال والفسق والزندقه وغيرها، واعلم أنّ الحجّة عند الشرع اخصّ دائرة ممّا عند العقلاء، فكلّ حجّة شرعيّة حجّة عقلانيّة أيضاً، ولا عكس.

إذا تقرر ذلك فنقول: إنّ اجتهاد المجتهد من أهم الموضوعات التي تكون لها آثار شرعيّة والقوم ذكروا طرقاً ثلاثة لمعرفة:

الأول: الشياع

أقول: وهو حجّة عقلانيّة وإن لم يبلغ حدّ التواتر، فهو مفيد للوثق، والذي لا يفيد

الوثوق نادر جداً، وإني لم أعثر على دليل شرعي يدلّ على حجّية الشيعاء في مطلق الموضوعات، نعم، قد ورد في باب معرفة العدالة ما يدلّ على ثبوتها بالشيعاء، وسنشير إليه في البحث عن العدالة إن شاء الله تعالى.

الثاني: خبر الثقة

ولعل عدم تعرّض الماتن له لإشكال حول حجّيته في مطلق الموضوعات، والأقوى ثبوت الاجتهاد بخبر الثقة لإفادته الوثوق، وهو حجّة عند العقلاء.

وأما احتمال تحقّق الردع عنه شرعاً فمندفع بخروجه موضوعاً عن عموم ما ورد من الآيات والروايات الناهية عن العمل بالظنّ أو بغير علم، فإنّ الوثوق ليس بظنّ، بل هو علم عادي.

وأما دعوى دلالة خبر مسعدة بن صدقة على حصر ثبوت الموضوعات بالعلم، أو بالبيّنة من جهة قوله عليه السلام: «والأشياء كلّها على ذلك حتّى يستبين لك، أو تقوم به البيّنة»^١ فلا يمكن الاعتماد؛ لكونها دعوى بلا دليل، بل صدقها موقوف على أمرين:

أحدهما: ثبوت الحقيقة الشرعية للبيّنة في شهادة العدلين في زمان صدور هذا النصّ، وذلك غير معلوم.

ثانيهما: صيرورة معناها اللغوي العرفي - وهو الحجّة - مهجوراً في ذلك الزمان، وهو ممنوع؛ لأنّ لازم مهجوريّة هذا المعنى إقامة القرينة عليه عند إرادته في الاستعمال، ولم نشاهدها.

فغاية الحلّ في النصّ هي الاستبانة بنفسه أو بقيام الدليل.

حجّة قول الثقة في مطلق الموضوعات

ولا بأس بصرف عنان الكلام إلى البحث عن حجّية قول الثقة في مطلق

١. وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤؛ الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٤٠.

الموضوعات، فإنه بحث قيم لا يخلو من فائدة، وهو محلّ الابتلاء للفقهاء في كثير من الموارد.

ولا يخفى أنّ قولنا: «في مطلق الموضوعات» إشارة إلى موضوعات خاصة قامت أدلة خاصة علي حجّيته فيها.

فنقول - مستعينا بالله الكريم، وعليه التكلان -: اختلفوا في ثبوت مطلق الموضوعات بخبر الثقة بعد تسالمهم على ثبوت الأحكام به على قولين، والمعروف بين المتأخرين والمعاصرين عدم الثبوت. لكن ظاهر كلام السيّد دام ظلّه في المستمسك الثبوت^١، وهو الأقوى.

لنا في الاحتجاج على ذلك مقامان:

المقام الأوّل: في إمكان الاستدلال له بما يدلّ على حجّية خبر الثقة في الأحكام، وهذا الاحتجاج قد يكون على وجه الإجمال، وقد يكون على وجه التفصيل، فستعرض أدلة حجّية خبر الواحد فرداً فرداً.

أمّا البحث عن إمكان الاحتجاج به على وجه الإجمال، فنقول:

إنّ صاحب المستمسك قد أقام حجة لإثبات حجّية خبر الثقة إذا كان المخبر به اجتهاد شخص، أو وثاقه راوٍ، وأفاد دام ظلّه في بيان ذلك:

بأنّ المراد من عموم ما دلّ على حجّية الخبر في الأحكام الكلّية ما يؤدي إلى الحكم الكلّي، سواء أكان بمدلوله المطابقي أم الالتزامي، وإنّ خبر العادل - عن اجتهاد شخص، أو عن وثاقه راوٍ - وإن كان بلحاظ مدلوله المطابقي إخباراً عن الموضوع الخارجي، ولكن مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلّي الذي يؤدي إليه نظر المجتهد، أو يخبر به الراوي، وإخبار زرارة كذلك أيضاً، فإنه بمدلوله المطابقي إخبار عن موضوع، وهو كلام الإمام عليه السلام، وبالالتزام إخبار عن الحكم الكلّي، فلا فرق بين الخبرين في الحجّية^٢.

١. المستمسك، ج ١، ص ٣٨.

٢. المستمسك، ج ١، ص ٣٨ و ٣٩.

أقول: ولننظر فيما ذكره دام بقاءه مجال؛ فلأنه يعتبر في صحة الخبر أن يكون المخبر به محسوساً للمخبر، فالإخبار هو المدلول المطابقي للخبر، وهو المحسوس للمخبر، وهو الذي يكون مشمولاً لعموم ما دلّ على حجّية الخبر، وأما مدلوله الالتزامي فليس بمشمول لذلك العموم؛ لما مرّ، ولا نصرافه عنه. نعم، ثبوته يكون بحكم العقل بالملازمة بعد ثبوت مدلوله المطابقي بما دلّ على حجّيته.

وأما خبر زرارة فإن كان حاكياً لمعنى كلام المعصوم فالمدلول المطابقي له هو الحكم الكلّي، ومدلوله الالتزامي هو فهم زرارة لمقصود الإمام، وأما إن كان حاكياً للفظ الإمام فالمدلول المطابقي لحكايته هو الحكم الكلّي أيضاً؛ إذ اللفظ فإن في المعنى وغير ملحوظ استقلالاً، إلا إذا احتتمل عدم وصول فهم زرارة لمراد الإمام، وذلك احتمال بعيد لا يعتدّ به عند العقلاء، ولو كان كذلك لكان زرارة يطلب من الإمام تفسير مراده عليه السلام.

فثبت أنّ المدلول المطابقي للخبر هو الحكم الكلّي عند حكاية لفظ الإمام؛ لأنّه الملقى منه عليه السلام إلى زرارة، ولأنّ اللفظ فإن في المعنى.

إذا تقرّر ذلك فاصغ لما نتلو عليك:

إنّ إسراء حكم من موضوع غير ملحوظ بنحو الاستقلال إلى موضوع ملحوظ مستقلاً محتاج إلى دليل؛ لوضوح الفرق بين الإخبار عن الأوّل، وبين الإخبار عن الثاني.

ومن هذا البيان ظهر الإشكال فيما ذكره بعضهم من الوجه لبيان حجّية خبر الثقة في الموضوعات - مستفاداً من دليل حجّيته في الأحكام - وهو أنّ الراوي لا يخبر عن الحكم الكلّي ابتداءً، بل المخبر به في كلامه ظهور كلام الإمام، وهذا إخبار في الحقيقة عن الموضوع، فدليل حجّية خبر الثقة عن الحكم بنفسه دليل لحجّية خبره عن الموضوع.

بيان الإشكال: أنّ ظهور كلام الإمام غير ملحوظ استقلالاً، بل الملحوظ الاستقلالي هو الحكم دون غيره؛ إذ الظهور ملحوظ آلة وفانياً في الظاهر، وإخبار الراوي إنّما يكون عن الحكم حقيقة، لا عن الموضوع، وإسراء حكم موضوع غير ملحوظ استقلالاً

إلى موضوع ملحوظ مستقلاً من قبيل القياس ، بل هو نفس القياس .
و هناك تقريب آخر لحجّة خبر الثقة في الموضوعات بملاك التعدي ، والاولوية من
حجّته في الأحكام .

و بيانه : أنّ العرف حينما يرى أنّ الشارع يعتمد على خبر الثقة في إيصال الحكم
الكلي أو نفيه - مع اهتمامه بأحكامه ، وما يترتب عليه من وقائع كثيرة من الامتثال
والعصيان - فيقول : إنه يعتمد في إثبات الموضوع الذي لا يترتب عليه مثل ذلك الترتب
بخبر الثقة بطريق أولى .

أقول : إنّ الرجوع إلى العرف إنّما يكون في مداليل الألفاظ ، فإنّه المرجع فيها ،
وأما الرجوع إليه في غير مداليل الألفاظ فلا يخلو من خفاء .

فالصواب ان يجعل مكان العرف العقل ، فإنّه المرجع في مثل هذا الباب ، بل في
جميع الأبواب ، غير التبعديّات و مداليل الألفاظ ، ولكن ناقش معه عندئذ صغرياً :
أولاً : فإنّه من المحتمل اعتماد الشارع في ثبوت الموضوعات المرتبطة به على ما يثبت
به الموضوع عند العقلاء ، كما صنعه في كثير من موضوعات أحكامه ، فلا يحكم العقل
بالتعدي ، ولا بالاولوية لمكان هذا الاحتمال .

و ثانياً : أنّ العقل - عند علمه بتصرف من الشارع في ثبوت بعض الموضوعات
كحكمه بتوقف ثبوت موضوع على بينة ، وبتوقف ثبوت موضوع آخر على بيّتين -
يأبى عن الحكم كلياً بهذه الاولوية و ذلك التعدي .

و يمكن ان يقال : إنّ الرواة يخبرون كثيراً عن لفظ الإمام كما في حكاية الادعية
والاوراد والاذكار ، أو يخبرون عمّا تفضّل به الإمام في غير الاحكام ، أو يخبرون عن
فعله عليه السلام من دون ان يقصدوا به إفادة حكم شرعي ، وهذه الحكايات كلّها إخبار عن
الموضوع ، ولم يفصل أحد في حجّة خبر الراوي الثقة بين إخباره عن الأحكام ، وبين
إخباره عن مثل هذه الأمور .

و سيرة صحابة المعصومين و جميع العلماء على الاعتماد والعمل بقول الثقة إذا
اخبر بمثل هذه الأمور ، ولقائل ان يقول : نسلم ثبوت هذه السيرة ، لكن سيرة هؤلاء

- إن كانت بما هم متشرعّة - لا إطلاق لها حتّى تشمل خبر الثقة في جميع الموضوعات؛ فإنّ السيرة دليل لبيّ ليس له إطلاق حتّى يتمسك به .

و أمّا البحث على دلالة أدلّة حجّية الخبر في الأحكام على حجّته في الموضوعات على وجه التفصيل، فنقول:

أمّا الكتاب، فالكريمة التي يمكن الاستدلال بها آية النيا، وهي قوله تعالى في سورة الحجرات:

﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾^١.

وتقريب الاستدلال بها لحجّية خبر الثقة - عن الحكم - قد تبين في علم أصول الفقه، وذلك التقريب على فرض خلوه عن الخلل شامل للموضوعات أيضاً، سيّما بعد ملاحظة نزولها في شأن الخبر عن ارتداد بني المصطلق، وهو من الموضوعات، لكنّه قد أشكل على ذلك بأنّ الارتداد من الموضوعات التي لا تثبت إلاّ بالبيّنة، فيلزم خروج المورد عن عموم المفهوم، مع أنّ العامّ نصّ في مورده ولا يجوز تخصيص به .

و أجاب العلامة النائيني عن هذا الإشكال كما في تقرير تلميذه الكاظمي:

«بأنّ المورد إنّما كان إخبار الوليد بارتداد بني المصطلق»^٢ والآية الشريفة إنّما نزلت في شأنه لبيان كبرى كلّية، والمورد داخل في عموم الكبرى، وهي قوله تعالى ﴿إن جاءكم فاسق﴾^٣ الآية . فخبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لافي الموضوعات، ولا في الأحكام.

و أمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود والتحقّق؛ لأنّه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية التي لم ترد في مورد خاصّ قابل للتخصيص بأيّ مخصصّ،

١ . الحجرات (٤٩) الآية ٦ .

٢ . فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٧٢ .

٣ . الحجرات (٤٩) الآية ٦ .

فلا مانع من تخصيص عموم المفهوم بما عدا الخبر الواحد القائم على الموضوعات الخارجية، ولا فرق بين المفهوم والعام الابتدائي، سوى أنّ المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصية في المنطوق استتبع ثبوت المفهوم، وإلا فهو كالعام الابتدائي الذي لم يرد في مورد خاص، ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد حتّى إذا كان المنطوق في مورد خاصّ فالمفهوم أيضاً لا بدّ وأن يكون في ذلك المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق عين الموضوع في المفهوم، انتهى بطوله.

و ملخص هذا الكلام - وهو غير خال عن تطويل مخل - أنّ المورد يختص بالمنطوق ولا صلة له بالمفهوم، وأمّا التلازم بين المنطوق والمفهوم فهو في الموضوع فقط دون أمر آخر، فحكم المفهوم الذي لمنطوقه مورد خاصّ حكم العمومات التي لا مورد لها ومن شأنها قبول التخصيص بكلّ شيء؛ إذ لا مورد له.

ولا يخفى أنّ الناقد البصير يعرف أنّ هذا الكلام مجرد ادّعاء من دون ذكر دليل، بل الدليل على خلافه، فإنّ دلالة المفهوم من حيث السعة والضيق تابعة لدلالة المنطوق، فلا يكون حكم المفهوم حكم العمومات الابتدائية، فإنّ دلالتها تابعة لانفسها، بخلاف المفهوم فإنّ دلالته تابعة للمنطوق، فإنّ الفرع لا يزيد على الاصل. ومن المعلوم: أنّ المفهوم بمقتضى تبعية الدلالة يكون ناظراً في مورد المنطوق وليس باجنبي عنه؛ إذن فوجوب التبيين عن خبر العادل الواحد إذا أخبر بالارتداد تخصيص بالمورد، فإنّ للمستشكل أن يقول:

«إنّ ضمّ خبر عادل آخر إليه عبارة عن التبيين عن خبره».

و التحقيق في حلّ الإشكال أن يقال:

إنّ هذا الإشكال ينشأ عن توهم دلالة مفهوم الآية على وجوب العمل بخبر العادل

وليس كذلك، فإنّ الحجية غير الوجوب.

و توضيح هذه الدعوى أنّ منطوق الآية يدلّ على شرطية التبيين للعمل بخبر

الفاسق، سواء أكان الفاسق واحداً أم متعدداً، ومفهوم الآية يدلّ على أنّ التبيين ليس

بشرط للعمل بخبر العادل سواء أكان العادل واحداً أو متعدداً، وذلك معنى حجّيته،

وهذا المعنى غير مناف مع النهي عن العمل بخير العادل عن موضوع .
 و أما خروج المورد عن حكم المنطوق فهو عبارة عن عدم اشتراط التبيين عن صحة
 خبر الفاسق بالارتداد، وخروج المورد عن حكم المفهوم عبارة عن اشتراط التبيين عن
 صحة خبر العادل بالارتداد إذا قصد العمل به، ولم يقل بذلك أحد، وابن ذلك من
 النهي عن العمل بخير العادل بالارتداد .
 فتبين عموم دلالة آية النبأ لإثبات حجية خبر الثقة في الموضوعات بناءً على تمامية
 دلالتها في الأحكام .

و أما السنة : فيمكن الاحتجاج ببعض النصوص التي استدلت بها هناك .
 فإن ذلك غير متوقف على تواتر النص ، كما كان الاحتجاج به على حجية الخبر في
 الأحكام متوقفاً عليه من جهة لزوم الدور .
 فمن النصوص : قوله عليه السلام في الصحيح : « العمري ثقني فما أدى إليك عني فعني
 يؤدي ، وما قال لك عني فعني يقول ، فاسمع له واطع ؛ فإنه الثقة المأمون »^١ .
 وتقريب الاستدلال به من وجهين :

أحدهما : من التفريع الوارد فيه وهو قوله عليه السلام : « فما أدى إليك الخ » ، حيث جعلت
 التادية السليمة من فروع الوثاقة ، ومن الآثار المترتبة عليها ، وقال أصحاب الأدب : إن
 تعليق الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف للحكم ، فالتادية الصحيحة هي
 الحكم ، وهي الصغرى المصرحة بها ، والعلة المشار إليها هي الوثاقة فتكون هي الكبرى
 المقدرّة ، وهي حجّية قول الثقة ، فإن كان هذا النصّ مشيراً إلى سيرة العقلاء القائمة
 على حجّية قول الثقة فيكون مدلوله حكماً عاماً ، وإمضاء لتلك السيرة ، وتسم الكليّة .
 فدعوى ظهوره في ذلك غير بعيدة ، وإلا فالكبرى المقدرّة لا يستفاد منها الإطلاق ؛
 لكونه من خواص اللفظ ، ولا لفظ في المقام ، فيقتصر في دلالتها على الحجّية في
 الأحكام .

١ . وسائل الشريعة ، ج ٢٧ ، ص ١٣٨ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ح ٤ .

ثانيهما: التمسك بعموم التعليل المنصوص الحاكم بأن الثقة لا يخبر عن خلاف الواقع، وهو الصادق المصدق.

ومن المعلوم: أن عموم التعليل تام الدلالة سواء كان مشيراً إلى سيرة العقلاء، أو إلى حكم شرعي تعبدى يدل على حجية قول الثقة في جميع ما أخبر به.

ومن النصوص: كلام الحسن بن علي بن يقطين لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك، إنّي لا أكاد أصل إليك أسالك عن كلّ ما احتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني؟

قال عليه السلام: «نعم»^١.

و تقريب الاستدلال به: أن ظاهر كلام السائل يدل على ثبوت كبرى كلىّة ثابتة في ذهنه، وهي حجية قول الثقة بقريته قوله: «أخذ عنه» الخ، فإن السؤال يكون عن وثاقة يونس، وهي صغرى لتلك الكبرى التي حجيتها ثابتة عنده، فإن كان ثبوتها من جهة كونه متشرعاً فيكشف عن حجيتها لدى الشرع، وإن كان ثبوتها من جهة كونه عاقلاً فهو من باب سيرة العقلاء، وعلى كلا الفرضين يتم المطلوب لإمضاء الإمام عليه السلام لها، وذلك ظاهر من تصديقه لوثاقة يونس، مضافاً إلى أن الإطلاق المقامي أيضاً يدل على ذلك، فإن حجية الكبرى لو لم تكن ثابتة عند الإمام عليه السلام لكان بمقتضى عطفه ورحمته على المؤمنين أن يخبر السائل بذلك حين تفضل عليه السلام بالجواب، ثم إن الإجماع الذي ادّعوا قيامه على حجية الخبر غير مفيد للمقام.

فإن المتيقن منه هو الاعتماد على قول الثقة في مقام التعرف على الحكم، ومثله الحال في سيرة المتشرعة إلا أن يدعى قيام سيرتهم على العمل بقول الثقة في الموضوعات أيضاً، وهو مفيد إن لم ترجع إلى سيرة العقلاء.

و أما سيرة العقلاء القائمة على حجية قول الثقة فسياتي الكلام فيها والبحث عنها.

١. رجال الكشي، ج ٢، ص ٤٩٠، الرقم ٩٣٥؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٣.

المقام الثاني في البحث عما يدلّ على حجّية قول الثقة في غير الاحكام

ولنا في هذا البحث طريقان :

الطريق الأوّل : الاحتجاج بسيرة العقلاء .

وسيرتهم قائمة على الاعتماد على كلّ خبر ، وعلى العمل بقول كلّ مخبر ما عدا الخبر الذي يسيئون الظنّ بمخبره .

وبعبارة أخرى : الأخبار عند العقلاء منقسمة إلى طوائف ثلاث :

الأولى : هي التي يعرفون مخبريها بالوثاقة والصدق ، ولا ريب في حجّيتها عندهم .

الثانية : هي التي يعرفون المخبر بالكذب وبعدم الوثاقة ، ولا ريب في عدم حجّيتها عندهم ، وفي عدم ترتيبهم الآثار على مثل هذه الأخبار .

الثالثة : الأخبار التي لا يعرفون قائلها ، لا بالوثاقة ، ولا بعدمها . وهذه حجّة عندهم في الجملة ، فيعملون بها ، ويرتّبون الأثر عليها ، والشاهد على ذلك سيرتهم القائمة على العمل بمثل هذه الأخبار في موارد :

منها : أنّهم يعتمدون على أقوال أهل الخبرة والاختصاصيّين عموماً ، ولا يشترط العمل بها عندهم معرفة الخبر بالوثاقة والصدق .

ومنها : أنّهم يعتمدون على خبر من يرشدهم إلى دار يقصدونها أو بلد أو شارع أو مكسب ، كما أنّهم يعتمدون على خبر من أخبرهم بعنوان أحد أو رقم هاتفه ونحو ذلك . وهم لا يعرفون المرشد بالوثاقة ، بل هم يعتمدون بقول كلّ مخبر ولو كان طفلاً .

ومنها : أنّهم يرتّبون الأثر على خبر من أخبرهم بأنّ فلاناً مدحك أو ذمك أو ذكرك بخير أو بسوء .

ومنها : أنّهم يرتّبون الأثر على خبر من أخبرهم بمقدار مسافة ، أو بمقدار طول الطريق في أسفارهم ، بل يعتمدون على الأمارات المنصوبة في الطريق لبيان مقادير

المسافة وهم لا يعرفون من نصب تلك الأمارات .
ومنها : أنهم يرتّبون الأثر على الأخبار المنشورة في الصحف ، وعلى ما تذاغ من دور الإذاعات وهم لا يعرفون الصحفي ولا المذيع .
ومنها : اعتمادهم على خبر من يخبرهم بحال من يقرعون باب داره ، فإذا أخبروا بوجوده في داره أو بعدمه يصدّقون المخبر وهم لا يعرفونه .
ومنها : اعتماد الرؤساء على تقارير أعضائهم كما يعتمدون على أخبار البوليس .
ومنها : اعتمادهم على رسالات الرسل وهم لا يعرفونهم .
ومنها : اعتمادهم على قول من أخبرهم بالوقت من الساعة أو اليوم أو الشهر أو السنة .

ومنها : اعتمادهم على أخبار الناس عن أنفسهم وأحوالهم .
ومنها : اعتمادهم على أخبار المؤرخين في كتبهم التاريخية .
هذه هي سيرة العقلاء القائمة على الاعتماد بقول من لا يعرفونه بالصدق والوثاقة في أمورهم العادية ، وفي حوائجهم اليومية ، فهم يثقون بهذه الأخبار ، ولا يهتمون في حقّ مخبريها الكذب .
وهناك أمور أخر لهم فيها اهتمام ، أو يعلمون أنها مواقع للأغراض الشخصية ، وفي مثل هذه الأمور لا يكتفون بخبر من لا يعرف قائله بالكذب ، بل سيرتهم فيها على الفحص عن حال المخبر ، وعلى التبيّن عن صحّة خبره ، بل قد يطلبون تعدّد الخبر والمخبر إذا كان المخبر به محلاًّ لاهتمام أكثر ؛ ولذا كانت سيرتهم في باب المرافعات ، وفصل الخصومات على هذه الطريقة .

والسبب في اختلاف سيرتهم في العمل بالأخبار أنّ ملاك الحجّة عندهم هو الوثوق الشخصي ، وذلك حاصل من الخبر الذي لا يعرف قائله بالكذب في أمور تقدّمت الإشارة إليها ، لكنّ الوثوق لا يحصل لهم من نفس الخبر في الأمور الهامة ، أو التي تكون محلاًّ للحبّ والبغض ؛ فلذلك يطلبون فيها وثاقة المخبر ، بل تعدّده ، وذلك يختلف بحسب اختلاف الموارد والأحوال والأشخاص .

و بعبارة أخرى: هذه الأمور مما يحدث لهم سوء ظن بالخبر أو بالخبر؛ فلذلك لا يكتفون بنفس الخبر، بل يجب الفحص عندهم عن صدقه. إذا تبين الحال في سيرة العقلاء فلنصرف عنان الكلام عن إمضاء الشارع لها وعن إجرائها في الأمور الشرعية.

فنقول: إن إجراء سيرة العقلاء فيما له صلة بالشرع هل هو محتاج إلى إمضاء من ناحية الشارع، أو يكفي عدم الردع من ناحيته؟ وجهان، بل قولان: لا يخلو ثانيهما من قوة فيما إذا لم يكن للشارع طريق خاص فيه.

لنا: حكم العقل بصحة الاحتجاج بسيرة العقلاء إذا لم تكن مردوعة من قبل الشرع، فلا يكون العامل بها والمتعمد عليها مؤاخذاً عنده ومسؤولاً لديه إذا خالف الواقع، بل العقل يحكم بقبح المؤاخذة عن مثل هذا الشخص؛ لكونه من قبيل التكليف بما لا يطاق، فإنه من المعلوم طلب الشارع أمراً حال عدم جعل طريق من ناحيته عند الحكم بعدم حجّة الطرق العقلية تكليف بما لا يطاق. مضافاً إلى أن نفس عدم جعل طريق خاص من قبل الشارع كاشف عن توكيل الأمر إلى الطرق العقلية، فعدم الردع عن سيرة العقلاء كاشف عن إمضائه لها، ويشبه أن يكون النزاع في اعتبار إمضاء الشارع للسيرة، أو عدم ردعه لها لفظياً، وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن الردع الذي يأتي من قبل الشارع - حول إجراء أمر عقلائي - يجب أن يكون بحسب القوة والضعف متناسباً مع الردوع، فإذا كان الردوع أمراً راسخاً في أذهان الناس، وشيئاً متداولاً بينهم، يجب أن يكون الردع قوياً متتابعاً مكرراً بحيث تكون الحجّة بالغة من قبل الشارع، كما صنعه الشارع في الردع عن العمل بالقياس، وعن العمل بالرأي والاستحسان.

فإذا فرض صدور ردع - عما أشرنا إليه من السيرة العقلية القائمة على الاعتماد بقول من لا يعرف بالكذب في موارد، وعلى العمل بقول الثقة في موارد آخر - لوجب أن يكون الردع قوياً متتابعاً، ولو كان كذلك لذاع وشاع، مثل ردعه عن القياس

والاستحسان، ومن المعلوم أن عدم تبين الردع عنها وعدم استفاضته كاشف عن عدمه، فلا سبيل إلى القول بصدور ردع عنها، محتجاً برواية أو روايتين، سيما إذا كانت محلاً للكلام متناً ودلالة.

الثاني: أنه قد وقعت إمضاءات من ناحية الشرع لهذه السيرة العقلانية.

وبيان ذلك: أن السيرة كانت مشتملة على عقدين: سلبي وإيجابي.

أما عقدها السلبي وهو عدم الاعتماد على خبر من يستنون الظن بقوله فإمضاؤه متحقق بأية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ الآية.

وأما عقدها الإيجابي فقد كان متناولاً لأمرين:

أحدهما: اعتمادهم على قول كل مخبر لا يساء الظن به في صنف من أمورهم.

ثانيهما: اشتراط وثاقة المخبر، أو تعدده في الاعتماد على خبر في صنف آخر.

أما إمضاء الشرع للصنف الأول فهو في موارد:

أحدها: ماورد من النصوص المستفيضة، بل المتواترة إجمالاً في باب صلاة المسافر، وهي التي وردت لبيان مقادير المسافة المعتبرة لتخصير الصلاة والصوم من البريد والفرسخ والميل، فإن تعيين هذه المقادير في الطرق قد تحقق من قبل من لا معرفة بحاله من جهة الوثاقة.

ثانيها: ماورد في باب الحج في أحكام الحرم، فإن لازمه إمضاء تعيين حدود الحرم بيد من لا معرفة بحاله.

ثالثها: ماورد في باب المعاملات من الاعتداد بخبر ص الخارصين لبيع الثمار على الأشجار، أو إيجار البساتين.

رابعها: ماورد في العمل بقول المرأة عند إخبارها بكونها خلية، وماورد في قبول خبر البائع باستبراء الأمة، هذا مع وجود الاحتياط في باب الفروج من قبل الشرع.

خامسها: ماورد في اعتبار إخبار ذي اليد.

سادسها: ما ورد في اعتبار شهادة القابلة .

سابعها: خبر ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال عليه السلام:

«اغتسل أبي من الجنابة، فقليل له: قد أبقيت لمعة من ظهرك لم يصبها الماء،

فقال عليه السلام: ما كان عليك لو سكت، ثم مسح تلك اللمعة بيده»^١.

فإن مسح الإمام لتلك اللمعة وحكاية الإمام عنه دليلان على جواز الاعتماد على

قول من لا يعرف بقرينة قوله عليه السلام: «فقليل له» الظاهر في ذلك .

ثامنها: اعتماد أبي الحسن موسى عليه السلام في سجن الفضل بن ربيع على قول الغلام

عند إخباره بدخول الوقت، وقد حكاها الفضل:

فلست أدري متى يقول الغلام: قد زالت الشمس إذ شب فيبتدىء الصلاة من غير

أن يحدث حدثاً... إلى أن قال: فلست أدري متى يقول الغلام: إن الفجر قد طلع إذ

قد وثب هو لصلاة الفجر^٢.

ويمكن أن تجعل أمارية يد المسلم على التذكية من هذا الباب، وكذا أمارية سوق

المسلم، فهما داخلان في الإخبار الفعلي، وكذا أمارية اليد على الملكية عند عدم معرفة

المالك، فإن عليها سيرة العقلاء أيضاً.

و أما إمضاء الشارع للصنف الثاني فما سيأتي من النصوص الدالة على ترتيب

الأثار على قول الثقة عند إخباره ببعض الموضوعات، وكذا ما يدل على اعتبار البيّنة في

باب المرافعات، ولثبوت موضوعات خاصة عند الحاكم، إمضاء لهذا الصنف أيضاً.

ثم إن في بيان الفرق بين الصنفين يمكن أن يقال:

بأن الصنف الذي لم يعتبر في التصديق بها وثاقة المخبر أو تعدّده؛ إنّما هو من جهة

كثرة ابتلاء الناس بها، ولصعوبة معرفة حال المخبر فيها، بل قد يكون غير ممكن في بعض

الأحوال بحسب العادة، وقد يوجب التفحص عن حال المخبر فوق المقصود، بخلاف

١. وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٢٥٩-٢٦٠، الباب ٤١ من أبواب الجنابة، ح ١، مع اختلاف يسير في اللفظ؛

الكافي، ج ٣، ص ٤٥، ح ١٥.

٢. عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ١٠٧.

الصف الآخر، فإنّ الحال فيها ليس من هذا القبيل، فكثير منها قضايا شخصية، أو بما يجب فيه التفحص عن حال المخبر لظروف مقتضية لذلك.

الثالث: قد يتوهم ثبوت الردع عن هذه السيرة بحديثين:

أحدهما: خبر مسعدة بن صدقة^١ وقد مرّ الكلام فيه، وسيأتي أيضاً.

ثانيهما: خبر عبدالله بن سلمان، ورواه الكليني في الفروع عن أبي عبدالله عليه السلام في الجنب، قال عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى يأتيك شاهدان يشهدان عندك أنّ فيه ميتة»^٢.

وإثبات الردع به موقوف على إلغاء خصوصية المورد بحسب المتفاهم العرفي، فيشمل جميع الموضوعات، ولكن التحقيق عدم صلاحيته للردع عن السيرة.

إمّا أولاً: فلضعف في سنده. فإنّ ابن سليمان لم يذكر بمدح، وإثبات حجّية قوله بالسيرة مستلزم لعدمها، وإنّ الراوي عنه أبان بن عبدالله لم تعرف وثاقته، ولا مذهبه، والراوي عنه محمد بن الوليد وهو مشترك، وسيرة علمائنا القطعية على عدم العمل بمثل هذا السند ما لم يكن محفوظاً بقرائن، وهذه هي السيرة العقلانية فإنّها قائمة على عدم قبول قول من يساء الظنّ بخبره. كروايات هؤلاء الراوة، فإنّ العلم بوجود أخبار موضوعة كاذبة يروونها أمثال هؤلاء يحدث الريب في أخبارهم، فلا يحصل الوثوق بها عند العقلاء.

وثانياً: ما عرفت، بأنّ الردع عن مثل هذه السيرة يجب أن يكون متتابعاً متواصلاً مشتهراً بين الأصحاب، فلا يصلح هذا الحديث للردع عنها في غاية الحليّة.

تقتضي صعوبة ثبوتها وهي الحرمة، توسعة على الناس، ويشهد على ذلك نفس المفتي، وهو الحليّة، فإنّها حكم يسهل على الكلّ.

وثالثاً: إنّ إلغاء الخصوصية محلّ تأمل؛ لاحتمال اشتراط خصوصية، ويمكن إلغاء خصوصية عن الغاية بأن يقال: إنّ ذكر شاهدين كناية عمّا يحصل من كلامهما

١. قد مرّ تخريجه في ص ٢٦٤.

٢. الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩، ح ٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ١١٨، الباب ٦١، من أبواب الاطعمة المباحة ح ٢.

وهو الوثوق، ولا تبعد دعوى الظهور في ذلك بقريئة أمثال ذلك من النصوص التي جعل فيها العلم غاية للحلّية أو النجاسة.

ورابعاً: أنّ منتهى ما يستفاد منه اختصاص مدلوله بحكم جزئي حتى يصعب إثباته، فإنّ الحرمة الكلّية تثبت بخبر الواحد بمقتضى دليل حجّية الخبر في الاحكام.

الرابع: أنّ معرفة المخبر بالوثاقة ملازم مع الوثوق بخبره عند العقلاء، فلا يخطر ببالهم احتمال الكذب في حقّ المخبر الثقة.

لست أقول: إنّهم لا يعتدّون بهذا الاحتمال، بل أقول: إنّ الاحتمال لا يخطر ببالهم بحسب طبيعتهم، ولا يلتفتون إلى احتمال الكذب في حقّ المخبر الموثوق به.

إذا تبين ذلك فلا معنى للتكلّم في حجّية خبر الثقة عندهم إذا لم يفد الوثوق، إذ لا فائدة في هذا البحث.

الطريق الثاني: نصوص واردة في مقامات خاصة تدلّ على حجّية قول الثقة في الموضوعات، بعضها بالإطلاق، وبعضها بإلغاء الخصوصية عن المورد بحسب المتفاهم العرفي.

منها: إطلاق قوله عليه السلام في موثقة سماعة: سألته عن رجل تزوّج جارية، أو تمتع بها، فحدّثه رجل ثقة أو غير ثقة فقال: إنّ هذه امرأتي وليست لي بيّنة، فقال عليه السلام: «إن كان ثقة فلا يقربها، وإن كان غير ثقة فلا يقبل منه»^١.

وتقريب الاستدلال - بإطلاق الجواب على حجّية قول الثقة مطلقاً - واضح. فإن قلت: إنّ هذه الرواية واردة في باب الدعاوى والخصومات؛ لأنّ المرأة منكراً لزوجية الرجل بطبيعة الحال، والأصل معها. ولم يقل أحد باعتبار خبر الثقة في باب المرافعات، فالحديث معرض عنه ومطروح.

قلت: التدبّر في معنى الرواية حاكم بعدم صلتها بباب المرافعات، فإنّ الراوي ليس

١. وسائل الشريعة، ج ٢٠، ص ٣٠٠، الباب ٢٣ من أبواب عقد النكاح، ح ٢٢ تهذيب الاحكام، ج ٧، ص ٤٦١، ح ١٨٤٥.

في مقام السؤال عن وظيفة القاضي عند فقدان المدعي للبيّنة، فإنّه لو حملت الرواية على هذا المعنى لكان فرض اتّصاف المدعي بالوثاقة، أو عدمها لغواً، فإنّ هذا الوصف غير معتبر في المدعي سلباً أو إيجاباً.

مضافاً إلى أنّ إنكار المرأة بطبيعة الحال غير مقوم للخصومة، بل المقوم لها هو الإنكار الصريح بالفعل، ولعلّ فيه إشعاراً بعدم معرفة المرأة عمّا أخبر به الرجل. فالمتبادر من السؤال أنّ السائل طالب عن معرفة حكم هذا الزوج مع زوجته، والجواب يشهد بذلك.

ومنها: صحيحة هشام بن سالم الواردة في باب ثبوت عزل الوكيل بإبلاغ الثقة أو بالمشافهة، قال عليه السلام: «و الوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه، أو يشافه بالعزل عن الوكالة»^١.

وتقريب الاستدلال بها: أنّ ظاهر النصّ ثبوت عزل الوكيل بطريقتين: إبلاغ الثقة، والمشافهة؛ إذ هما جعلاً في سياق واحد، فهما متفقان في الاتّصاف بصفة الحجية، فالنصّ مفيد بأنّ حجية خبر الثقة عامّة مثل حجية المشافهة، وأمّا تقديم إبلاغ الثقة بحسب اللفظ فلعلّه لإفادة هذا المعنى، مضافاً إلى أنّ تعليق ثبوت العزل على أحد الأمرين مشعر بعليّة كلّ واحد منهما، وذلك من لوازم الحجية المشتركة بينهما.

ثمّ إنّ العرف لا يرى للعزل عن الوكالة خصوصية لها دخل في ثبوته بخبر الثقة دون بقية الموضوعات، وإلغاء الخصوصية عند العرف مفيد للإطلاق.

ويشهد لإلغاء الخصوصية صحيح إسحاق بن عمارة^٢، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل كانت له عندي دنانير وكان مريضاً، فقال لي: إن حدث لي حدث فاعط فلاناً عشرين ديناراً، وأعط أخي بقية الدنانير، فمات ولم أشهد موته، فأتاني رجل مسلم صادق، فقال لي:

١. وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ١٦٢، الباب ٢ من أبواب الوكالة، ح ٤١؛ الفقيه، ج ٣، ص ٤٩، ح ١٧٠.
٢. إن التحقيق قاض بأنّه رجل واحد وهو إسحاق بن عمار بن حيان الصيرفي الكوفي، وأمّا توصيفه بالساباطي فهو زلة من قلم الشيخ (قده) في الفهرست.

إنّه أمرني أن أقول لك : انظر الدنانير التي أمرتك أن تدفعها إلى أخي فتصدّق منها بعشرة دنانير ، أقسمها في المسلمين ، ولم يعلم أخوه أنّ عندي شيئاً؟ فقال عليه السلام : «أرى أن تصدّق منها بعشرة دنانير»^١ .

ويشهد له أيضاً صحيح ابن أبي نصر ، قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يصيد الطير ، يساوي دراهم كثيرة ، وهو مستوي الجناحين ، فيعرف صاحبه ، أو يجيئه ، فيطلبه من لا يتهمه؟

قال عليه السلام : «لا يحلّ له إمساكه ، يرده عليه»^٢ الحديث .

فإنّ المتبادر من قوله : «من لا يتهمه» أنّه يعرفه ويشق به .

ومنها : النصوص الدالة على اماريّة اذان المؤدّن المؤمن لدخول الوقت ، سيّما المعلّلة منها بأنّ المؤدّنين أمناء ، فإنّ عموم التعليل حاكم بصحّة الاعتماد على خبر كلّ من يكون مؤثماً .

ومنها : صحيح إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن عليه السلام قال : سألت عن الرجل يتزوّد المرأة فيدخل بها فيغلق باباً ويرخي ستراً عليها ويزعم أنّه لم يمسهّا وتصدّقه هي بذلك ، عليها عدّة؟ قال عليه السلام : «لا» قلت : فإنّه شيء دون شيء؟ فقال عليه السلام : «إن أخرج الماء اعتدّت ، يعني إذا كانا مأمونين صدقاً»^٣ .

وتقريب الاستدلال به : أنّ وصف المأمونيّة علّة لوجوب التصديق فيستفاد منه الإطلاق ، واحتمال كون الظهور مختصّاً بما إذا كان الخبر موافقاً للأصل فلا يتعدّى إلى الخبر المخالف للأصل يدفعه الإطلاق ، مضافاً إلى أنّ الظاهر من النصّ تعليق التصديق على نفس المأمونيّة لا على كون الخبر مطابقاً للأصل .

١ . وسائل الشيعة ، ج ١٩ ، ص ٤٣٣ ، الباب ٩٧ من أبواب الرصايا ، ح ١ ؛ تهذيب الاحكام ، ج ٩ ، ص ٢٣٧ ، ح ٩٢٣ .

٢ . وسائل الشيعة ، ج ٢٣ ، ص ٣٨٨ ، الباب ٣٦ من أبواب الصيد ، ح ١ ؛ الكافي ، ج ٦ ، ص ٢٢٢ ، ح ١ ؛ تهذيب الاحكام ، ج ٩ ، ص ٦١ ، ح ٢٥٨ .

٣ . وسائل الشيعة ، ج ٢١ ، ص ٣٢٥ ، الباب ٥٦ من أبواب المهور ، ح ٢ ؛ الكافي ، ج ٦ ، ص ١١٠ ، ح ٩ .

نعم، احتمال كون الجملة التفسيرية من كلام الراوي مضرّاً بالاستدلال، وليس بعيداً؛ لظهور كلمة «يعني».

ثم إن من المعلوم انصراف هذه النصوص عن صورة المخاصمة والمرافعة، كما يشهد بذلك كلام ابن عمّار: «و لم يعلم أخوه أنّ عندي شيئاً»^١ فلا معارضة بينها وبين ما دلّ على حجّية البيّنة في باب المرافعات.

وأما ما دلّ على اعتبار البيّنة لثبوت بعض الموضوعات كالهلال والطلاق والعتق والرضاع وموت الزوج، أو ما دلّ على اعتبار البيّنتين لثبوت الزنى، فذلك إنّما يكون للقاضي، فيدخل في باب الحكم والقضاء، وقد عرفت انصراف هذه النصوص عن ذلك الباب، وعلى فرض تسليم إطلاق لهما فنقول بالتخصيص والتقييد.

وقد يتوهم وقوع التعارض بين هذه النصوص، وبين خبر مسعدة بن صدقة المشتهر بينهم، فقد جاء فيه:

«و الأشياء كلّها على ذلك حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»^٢ حيث يدلّ على انحصار ثبوت الموضوع بطريقتين:

الاستبانة الواقعية، أو قيام البيّنة، ويقصد منها شهادة عدلين.

ويرد عليه ما أوردناه على خبر أخيه ابن سليمان^٣ من قبل، فهو ضعيف السند، فلا يصلح لمعارضة الصحاح، ولا للردع عن السيرة، ويمكن أن يقال: إنّ ظهور لفظ البيّنة- في شهادة عدلين في غير باب المرافعات الذي يصلح لأن يكون قرينة لهذا المعنى- محلّ نظر، فلدعوى ظهور البيّنة في الحجّة مجال.

فيصير لسان هذا الخبر لسان صحيحة هشام بن سالم،^٤ فيدلّ على أنّ ثبوت الأشياء بأمرين: الاستبانة الواقعية، أو قيام الحجّة عليها، مضافاً إلى أنّ الاحتمال كاف

١. قد مرّ تخريجه في ص ٢٧٩.

٢. قد مرّ تخريجه في ص ٢٦٤.

٣. قد مرّ تخريجه في ص ٢٧٧.

٤. مرّ تخريجه في ص ٢٧٩.

في سقوط دلالة عن الاستدلال .

فإن قلت : إن الحمل على المعنى اللغوي العرفي - وهو الحجّة والدليل - يوجب دخول الأوّل في الثاني ، وذلك خلاف ظهور التقابل .
قلت : إن المتبادر من الاستبانة ظهور الشيء بنفسه لا بمظهر ، كما في قوله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ يَتَّبِعَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ ﴾^١ وذلك مقابل للظهور بالحجّة .

الثالث : البيّنة

ولعلّك - بما تلونا عليك في البحث عن حجّة قول الثقة في الموضوعات - تعرف بأننا اغنياء عن البحث عن ثبوت الاجتهاد بالبيّنة إذن الحجّة قد ثبتت لقول الثقة مطلقاً ولم تثبت له بشرط أن يكون واحداً ، مضافاً إلى أنّه إذا ثبتت حجّة خبر عدل واحد في الموضوعات فالأولوية القطعية حاکمة بحجّة قول العدلين ، فالبحث هاهنا مبدئ على تقدير عدم حجّة قول الثقة في الموضوعات .

فنقول : لا ريب في حجّة البيّنة في الجملة ، بل هي من ضروريّات الفقه ، وذلك واضح في باب المرافعات والخصومات ، كما أنّها معتبرة لصدور الحكم عن الحاكم الشرعي ، لثبوت بعض الموضوعات ، مثل : الهلال والفسق والطلاق والزندقة ، ومن المعلوم أنّها تفيد الوثوق ، وهو حجّة طبيعية ذاتية لدى العقلاء ، وقال الفقيه الهمداني (قده) عند البحث عن ثبوت النجاسة :

المتّبع فيما دلّ على اعتبار البيّنة إذا أمن النظر لا يكاد يرتاب في عدم مدخلية خصوصيات الموارد التي ثبت اعتبار البيّنة فيها في ذلك ، بل هي طريق شرعي تعبدي لم يلغها الشارع في شيء من مواردنا ، نعم ، اعتبر في بعض المقامات شهادة الأربعة أو كون الشاهدين رجلين ، وأمّا نفي اعتبارها رأساً فلم يعهد في الشرعيّات .^٢

١ . البقرة (٢) الآية ١٨٧ .

٢ . مصباح الفقيه ، كتاب الطهارة ، ص ٦٠٩ .

و لا باس بهذا الكلام، نعم، قوله (قده): «فهي طريق شرعي تعبدي» لا يخلو من خفاء؛ لكونها طريقاً عقلائياً أيضاً من جهة إفادتها الوثوق، وقد عرفت قيام السيرة العقلانية على حجيتها، سيما في الأمور الهامة، وفيما يكون محلاً للاغراض، وقال العلامة الحائري في كتاب الصلاة: «يعلم مما ورد في الشرع أنّ اعتبارها و كونها كالعلم مفروغ عنه»^١.

و يمكن أن يقال: بعد ما ثبتت حجية البيّنة عند العقلاء مطلقاً، وعند الشرع في الجملة، فهي مرتكزة في جميع الاذهان، فإذا لم تكن حجة عامة عند الشارع لوجب عليه الإعلام؛ تخطئة لما تقرّر في جميع الاذهان، كما صنع ذلك في ثبوت الزنى، و حيث لم يصدر إعلام منه في موضوعات أخرى؛ إذ لو كان لبان، فيحكم العقل بحجيتها عند الشارع في جميع الموضوعات.

و يشعر بكون حجية البيّنة لإثبات جميع الموضوعات من الأمور المسلمة في الشرع ماروي في الكافي و التهذيب عن الكاظم عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»^٢ فقد اقام البيّنة مقام العلم الوجداني، أو جعلها كناية عنه.

تذنيب: إنّ جميع ما ذكر لثبوت معرفة اجتهاد المجتهد جار لمعرفة اعلمية الاعلم؛ لما عرفت من عموم الدليل.

إذا لم يعرف الاعلم

المسألة ٢١: إذا كان هناك مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم باعلمية أحدهما، و لا البيّنة، فإن حصل الظن باعلمية أحدهما تعيّن تقليده، بل لو كان في أحدهما

١. كتاب الصلاة، ص ١٣، مع بعض الاختلاف.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ١١٨، الباب ٦١ من أبواب اطعمة المباحة، ح ٢؛ الكافي، ج ٦، ص ٣٣٩، ح ٢، و اللفظ فيه: «كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة» و الرواية فيهما عن الإمام الصادق عليه السلام.

احتمال الأعلمية يقدم، كما إذا علم أنهما إما متساويان، أو هذا المعين أعلم، ولا يحتمل أعلمية الآخر، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته .
 قد عرفت مقتضى التحقيق في تقديم الأعلم، وأما وجه تقديم مظنون الأعلمية على غيره فلاصلة التعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخير في الحجة، وعليها لوجه للقول بالتقديم الاحتياطي كما مرّ، كما أن ما زعموه من بناء العقلاء على الرجوع إلى الأعلم - على فرض تسليم إطلاق لها - شامل للمقام .
 ومن المعلوم: أن جميع هذه الأدلة على فرض خلوها من الخلل المختصة بصورة العلم بالخالف في الفتوى في المسائل المبتلى بها، فالأحوط في هذه الصورة الأخذ بأحوط القولين، وقد مرّ عدم الدليل على عدم جواز مثل هذا الاحتياط .

أوصاف المفتي

المسألة ٢٢: يشترط في المجتهد أمور: البلوغ والعقل والإيمان والعدالة والرجولية، والحرية - على قول - وكونه مجتهداً مطلقاً، فلا يجوز تقليد المتجزئ، والحياة، فلا يجوز تقليد الميت ابتداءً، نعم، يجوز البقاء كما مرّ، وأن يكون أعلم، فلا يجوز - على الأحوط - تقليد المفضول مع التمكن من الأفضل، وأن لا يكون متولداً من الزنى، وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا، وطالباً لها، مكباً عليها، مجدداً في تحصيلها، ففي الخبر:

«من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه»^١.

لا يخفى من الخلل في العبارة، فإن المراد من الموصوف بهذه الأوصاف هو المفتي، ومن قصد تقليده والرجوع إليه، لا المجتهد، فإن فتواه حجة على نفسه وإن لم يكن واجداً لهذه الأوصاف .

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٠.

واعلم أن بناء العقلاء قائم على عدم اعتبار هذه الأوصاف في الخبراء والأخصائيين سوى العقل، فاشتراط أوصاف المفتي بها إنما يكون من ناحية الشرع.

وقد مرّ في المباحث الأصلية من التقليد ما يصلح دليلاً لاشتراط هذه الأوصاف، فراجع، ثم إن الخبر الذي تمسك به لاشتراط الأوصاف الأخيرة المترادفة بحسب المعنى لا يدلّ على أكثر من العدالة.

العدالة وما تعرف به

المسألة ٢٣: العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات، وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علماً أو ظناً، وثبتت بشهادة العدلين، وبالشياع المفيد للعلم.

هذه المسألة مشتملة على أمور ثلاثة:

بيان مفهوم العدالة عند الشرع، وبيان ما تعرف به العدالة، وبيان ما ثبتت بها. والمناسب أن يجعل البحث عن العدالة أوسع من ذلك.

العدالة بحسب اللغة

قال ابن منظور: «قد عدل الرجل - بالضم - عدالة»^١ وقال في تاج العروس: «عدل الرجل - ككرم - عدالة صار عدلاً»^٢. وقال الشيخ الطوسي في المبسوط: «العدالة في اللغة أن يكون الإنسان متعادلاً الأحوال متساوياً»^٣ وصرّح بمثل ذلك الحلّي في السرائر^٤.

١. اللسان، ج ١١، ص ٤٣١.

٢. تاج العروس، ج ٨، ص ١١.

٣. المبسوط، ج ٨، ص ٢١٧.

٤. السرائر، ج ٢، ص ١١٧.

أقول: إن تفسير العدالة بالمتعادل من باب تفسير المجهول بالمبين فلا يرد عليه إشكال الدور.

واعلم أن المتبادر من التفسير اللغوي - وهو الذي حكاه الشيخ وابن إدريس - أن العدالة عند أهل اللغة صفة للفعل، لا صفة للنفس.

ولكن التفسير الذي ذكره صاحب التاج لا ظهور له في ذلك، بل فيه إشعار بكونها من صفات النفس.

قال بعض الأساطين: «فالعدالة شرعاً من صفات الفعل لا النفس، ويشير إلى هذا قوله تعالى: ﴿فإن خفتم إلا تعدلوا﴾^١ وقوله تعالى: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء﴾^٢.

ونحن تناقش في ذلك بما يلي:

أولاً: أن إثبات الحقيقة الشرعية بما ورد في الكتاب - سيما في غير المجموعات الشرعية - محل منع.

وثانياً: أن فعل «عدل» الذي جاء في الآيتين الشريفتين متعدداً، وأنه من باب «ضرب».

والعدالة حسب تصريح أكابر علم اللغة مصدر عدل، وهو فعل قاصر، ومن باب «كرم» فكيف يصح الاستدلال بأحدهما على الآخر؟

ثم إن المقصود من المتعادل هو القائم الذي لا يكون له ميل إلى أحد الجانبين، يقال: تعادل الميزان إذا تساوت كفتاه، ولم ترجح إحداها على الأخرى.

قال صاحب المدارك: «العدالة لغة: الاستواء والاستقامة»^٣.

أقول: الاستقامة عطف تفسيري؛ إذ المراد من المعطوف والمعطوف عليه أمر واحد.

١. النساء (٤) الآية ٣.

٢. النساء (٤) الآية ١٢٩.

٣. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ١٣٥.

٤. مدارك الأحكام، ج ٤، ص ٦٧.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ العدالة بحسب معناها اللغوي أن يكون الإنسان مستقيماً في مشيه، ومتساوياً في أحواله وأفعاله وأقواله عند ثورة الغضب، ووصوله الطرب، ونحوهما، فلا يكون فيه شذوذ وإفراط أو تفريط.

العدالة في لسان الفقهاء

لهم في تعريف العدالة مسالك:

المسلك الأوّل: قال الشيخ المفيد (قده) - كما في المختلف - : «العدل من كان معروفاً بالدين والورع عن محارم الله»^١.

أقول: إنّ المتبادر والظاهر من مثل مادّة «المعرفة» إذا أطلقت أن يراد منها الواقع بأن تكون المعرفة طريقاً إليه.

ولكن توصيفه (قده) «العدل» بمن كان معروفاً يشهد بأنّ المعروفيّة في التفسير قد أطلقت على العدل بعنوان الموضوعيّة، فيصير المراد من التعريف:

أنّ العدالة نفس المعروفيّة بالدين، وهي الاشتهار بالورع عن محارم الله، وهذا المعنى قد اصطلح عليه في لسان القوم بحسن الظاهر، وقد ذهب إلى أنّ العدالة نفس حسن الظاهر جمع من المتأخّرين قدّس الله أسرارهم^٢.

لكن إذا فرضنا إفادة التعريف معنى آخر - وهو أنّ العدل هو الموصوف بالدين والورع - كانت العدالة عنده (قده) صفة نفسانيّة؛ لأنّ الورع من صفات النفس، وعلى هذا التفسير تكون العدالة أمراً حقيقياً، سواء أكان معروفاً أم لا.

و قال الشيخ الأنصاري في رسالته في العدالة:

إنّ ظاهر كلام المفيد «أنّ العدالة عبارة عن الاستقامة الفعلية لكن عن ملكة، فلا يصدق

العدل على من لم يتفق له فعل كبيرة مع عدم الملكة...^٣

١. المختلف، ج ٨، ص ٤٩٨؛ المقنعة، ص ٧٢٥.

٢. منهم ابن البرّاج في المهذب، ج ٢، ص ٥٥٦.

٣. انظر رسالة العدالة ضمن رسائل فقهية، ج ٢٣، ص ٧.

ولنا في هذا نظر، لأن صفة المعروفة في التفسير قد أخذت على سبيل الموضوعية. فمن لم يتفق له فعل كبيرة لا محالة يصير معروفاً بالدين والورع ولو لم تكن له ملكة. المسلك الثاني: قد عرفها الشيخ في المبسوط قائلاً: «العدالة في الشريعة هو من كان عدلاً في دينه، عدلاً في مروءته، عدلاً في أحكامه»^١. ثم قال (قده):

فالعدل في الدين ان يكون مسلماً ولا يعرف منه شيء من أسباب الفسق. وفي المروءة ان يكون مجتنباً للأمور التي تسقط المروءة، مثل: الأكل في الطرقات، ولبس الثياب المصبغة، وثياب النساء وما أشبه ذلك. والعدل في الأحكام ان يكون بالغاً عاقلاً عندنا، وعندهم ان يكون حراً...^٢

وقريب من ذلك تفسير الحلبي في السرائر^٣، وإن اختلف عنه في تعريف العدل في الدين، بأن لا يخل بواجب، ولا يرتكب قبيحاً، وظاهر هذا التعريف أن العدالة صفة للأفعال الخارجية، فتكون هي الاستقامة في الأعمال، وإن شئت قلت: إنها عبارة عن عدم الإخلال بواجب، وعدم ارتكاب قبيح، والمقصود من القبيح الحرام بقريضة المقابلة.

ولا يخفى أن الفقرة الأخيرة من هذا التعريف - وهي العدل في الأحكام - خارجة من حقيقة العدالة في الشريعة.

أما المروءة فسيأتي بيان الأمر فيها.

وأما البالغ العادل فلائته الموصوف بالعدالة، والموصوف يكون في رتبة متقدمة على الوصف، فكيف يكون داخلاً فيه؟

وعرفها ابن حمزة في الوسيلة: بأن العدالة في الدين الاجتناب من الكبائر، ومن الإصرار على الصغائر.^٤

١. المبسوط، ج ٨، ص ٢١٧.

٢. السرائر، ج ٢، ص ١١٧.

٣. الوسيلة، ص ٢٣٠.

أقول: هذا التعريف راجع إلى تعريف الشيخ في المبسوط، وإليه يرجع أيضاً ما اختاره الشيخ الأنصاري من التعريف حيث قال:

التحقيق: أن العدالة في كلام الشارع الاستقامة، والاستقامة المطلقة في نظر الشارع هو الاستقامة على جادة الشرع وعدم الميل عنها^١

إن الاستقامة على جادة الشرع وعدم الميل عنها مرادف لاجتناب الآثام. ولعله قد أخذ منه بعض الأساطين حيث فسّر العدالة في تعليقه على المتن: «بأنها الاستقامة في جادة الشرع، وعدم الانحراف عنها يميناً وشمالاً»^٢.
المسلك الثالث: قال العلامة في التحرير:

العدالة كنيّة راسخة في النفس تبعث على ملازمة التقوى والمروءة، وتحصل بالامتناع من الكبائر، ومن الإصرار على الصغائر^٣.

وقال (قده) في المختلف.

والتحقيق: «أن العدالة كنيّة نفسانيّة راسخة تبعث المتّصف بها على ملازمة التقوى والمروءة، وتحقق باجتناب الكبائر، وعدم الإصرار على الصغائر»^٤.

و عرفها في القواعد بمثل ذلك^٥.

وهذا التعريف هو المشهور بين العلامة ومن تأخّر عنه كما ذكره الشيخ

الأنصاري^٦. وهل يمكن إرجاع المسلك الثاني إلى المسلك الثالث؟

بدعوى أن المراد من اجتناب الذنب في المسلك الثاني هو الذي اتبعث عن داع

إلهي، فلا يراد منه الاجتناب المطلق حتّى يعمّ ما يكون عن داع غير إلهي.

١. انظر رسالة العدالة ضمن رسائل فقهية، ج ٢٣، ص ٢٠.

٢. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ١٣٣.

٣. تحرير الأحكام الشرعيّة، ج ٢، ص ٢٠٨.

٤. المختلف، ج ٨، ص ٥٠١.

٥. قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٢٣٦.

٦. رسالة العدالة ضمن رسائل فقهية، ج ٢٣، ص ٥.

فإذا كان الباعث لعدم الإخلال بواجب، وعدم الارتكاب لقبيح هو الداعي الإلهي، فلا محالة يكون الباعث أمراً نفسياً، وهو الكيفية الراسخة النفسانية، وأما اعتبار الرسوخ لتلك الكيفية فلتقوم صدق الاجتناب من الذنوب بمضي مقدار من الزمان على هذه الحالة؛ إذ لا يصدق المجتنب عن الذنوب على من اجتنب عن الذنب مرة أو ساعة، ومضي مقدار من الزمان ملازم لرسوخ الكيفية المراد منها الملكة وإن كان مقتضى الجهود - على إطلاق بعض كلماتهم - هو الاجتناب المطلق.

وقال شيخنا الأنصاري في رسالة العدالة:

ربما يذكر في معنى العدالة قولان آخران:

أحدهما: الإسلام، وعدم ظهور الفسق. والثاني: حسن الظاهر.^١

أقول: إن المراد من القولين معنى واحد؛ لأن حسن الظاهر نفس عدم ظهور الفسق عند وجود الموضوع.

والتعبيران وإن كانا مختلفين بحسب الإيجاب والسلب لكنهما متفقان في المقصود بقريظة صحة الحمل بينهما.

فإنه لا ريب في اعتبار الإسلام فيمن وصف بحسن الظاهر عند من يقول بأن العدالة هي حسن الظاهر؛ إذ العادل - الذي رتب عليه أحكام في الشريعة - هو المسلم دون غيره.

على أن القول بكون العدالة نفس حسن الظاهر ليس بقول حادث في المسألة، بل هو نفس قول الشيخ المفيد (قده) كما مر.^٢

ثم قال قدس سره: «لا ريب في عدم كونهما قولين في العدالة، بل هما طريقان إليها»^٣. واستشهد بكلمات جماعة من الأصحاب، فإنهم جعلوا هذين التفسيرين

١. رسالة العدالة ضمن رسائل فقهية، ج ٢٣، ص ٨.

٢. مر في ص ٢٨٧.

٣. رسالة العدالة ضمن رسائل فقهية، ج ٢٣، ص ٨.

تحت عنوان «ما به تعرف العدالة» .

أقول: بعد أن ثبت وحده المراد من التفسيرين ، وأنهما يشيران إلى معنى واحد، فالقولان مشيران إلى طريق واحد للعدالة ، لا إلى الطريقتين .

هل العدالة نفس حسن الظاهر؟

إن العدالة هل هي نفس حسن الظاهر، أم حسن الظاهر طريق إليها؟ الذي ينبغي أن يقال: إن صفات الإنسان الطبيعية على نوعين:

أحدهما: ما يكون الاتصاف به غير متوقف على وجود الغير، وعلى معرفته، فيكون الإنسان متصفاً به، عرفه غيره أم لا، وتكون الصفة أمراً ثبوتياً واقعياً، وذلك مثل: الشجاعة والسخاوة ونظائرها، فإن الشجاع شجاع ولو لم يعرفه أحد، وإن الكريم كريم ولو لم يكرمه أحد.

ومن المعلوم: أن العدالة من قبيل هذه الأوصاف.

ثانيهما: ما يكون الاتصاف به موقوفاً على وجود الغير، فالصفة حقيقية إضافية، وهي مثل: الشهرة والظهور والمعروفة.

إن الرجل لا يوصف بالشهرة إلا بعد وجود غيره، وإن الشيء لا يوصف بالظهور إلا بلحاظ غيره، ومن المعلوم أن حسن الظاهر من هذا القبيل، فتبين أن العدالة صفة للشخص باعتبار نفسه، وحسن الظاهر صفة له باعتبار غيره، والأولى معنى اسمي، والثانية معنى حرفي، فلا يجوز اتحادهما، فإن كلاً منهما من مقولة.

ولو كانت العدالة نفس حسن الظاهر لزم أن يكون من يجتنب عن الذنوب ليس يعادل إذا كان لا يعرفه أحد بهذه الصفة، وذلك خلاف المتبادر من التوصيف بالعدالة.

ثم إن ظاهر اشتراط وصف الشاهد بالعدل في الكتاب والسنة كون العدالة صفة واقعية، كسائر الأوصاف المعتبرة في الموضوعات التي لها أحكام في الشرع، فكيف تكون العدالة صرف عدم ظهور الفسق، أو مجرد ظهور الصلاح؟ فإنها صفة للشخص في مقام المعرفة، وليست بصفة واقعية له.

مضافاً إلى أنه يلزم من ذلك اتّحاد المعرّف مع المعرّف، وذلك خلاف المتبادر من قوله ﷺ في صحيح ابن أبي يعفور: «و تعرف باجتنب الكبائر»^١. ويلزم منه اتّحاد الدالّ والمدلول، وهو خلاف ظاهر قوله ﷺ في الصحيح والدلالة عليها، أضف إلى ذلك ما أجاده به شيخنا الأنصاري قائلاً:

إنّه لا يعقل كون عدم ظهور الفسق أو حسن الظاهر نفس العدالة؛ لأنّ ذلك يقتضي أن تكون العدالة من الأمور التي يكون وجودها الواقعي عين وجودها الذهني، وهذا لا يجامع كون ضده - أعني الفسق - أمراً واقعياً لا دخل له للذهن فيه.^٢

و حينئذ فمن كان في علم الله مرتكباً للكبائر مع عدم ظهور ذلك لاحد يلزم أن يكون عادلاً في الواقع، فاسقاً في الواقع، وكذا لو حصل الاطلاع على أنّ شخصاً كان في الزمان السابق - مع اتّصافه بحسن الظاهر لكلّ أحد - مصراً على الكبائر يقال: كان فاسقاً ولم نطلع، ولا يقال: كان عادلاً فصار فاسقاً عند اطلاعنا.

وهذا الكلام مبنيّ على ما هو المسلّم عند الكلّ والمرتكز في الأذهان، ومنهم القائل بذلك القول: إنّ الفسق أمر واقعي، ومن المعلوم أنّ صيرورة الرجل فاسقاً غير متوقّف على معرفة أحد.

ويمكن الاحتجاج لتغاير العدالة مع حسن الظاهر بنفس تقابلها مع الفسق؛ لأنّ المتقابلين يجب أن يكونا من حقيقة واحدة إذا كانا موجودين، وإلا لم يكونا متقابلين.

تقابل العادل والفاسق

لا ريب في تقابل العادل والفاسق؛ بمعنى استحالة اجتماعهما في محلّ واحد، وبمعنى عدم جواز صدق هذين الوصفين على شخص واحد في زمان واحد، ثمّ إنّ تقابلهما ليس من قبيل تقابل العدم والملئكة؛ لأنّ كلّاً منهما أمر وجودي، وقد أخذ في

١. وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١. الفقيه، ج ٣، ص ٢٤، ح ٦٥.

٢. رسالة العدالة ضمن رسائل فقهية، ج ٢٣، ص ٩.

كلّ من مفهوميهما معنى إيجابي .

أما اعتبار هذا المعنى في مفهوم الفاسق فظاهر .

و أما اعتباره في مفهوم العادل ؛ فلأنّ العدالة إمّا ملكة ، أو استقامة في الأفعال ،

أو حسن ظاهر ، وكلّ واحد من هذه المعاني أمر إيجابي حتّى الأخير منها .

كيف وهو ظهور الصلاح وحسن الفعال ؟

و التحقيق : أنّ تقابلهما من قبيل التضادّ المشهوري لا التضادّ الحقيقي ، فهما من

قبيل الضدّين اللذين قد يوجد لهما ثالث ، فيصحّ ارتفاعهما عن موضوع واحد بأن

لا يكون الرجل عادلاً ، ولا فاسقاً ، وذلك مثل المكلف في ابتداء زمان تكليفه إذا

لم تنهياً له ظروف ارتكاب الكبيرة ، ومثل المكلف الذي يأتي بواجباته بداع إلهي ،

ولكن يترك المحرّمات بداع غير إلهي ، ومثل الفاسق التائب من فسقه في أوّل زمان

توبته ؛ إذ لا يصدق عليه الفاسق ؛ لأنّه متلبّس بترك الفسق ، وإنّ التائب من الذنب

لا ذنب له ، ولا يصدق عليه العادل ؛ لما مرّ من اعتبار مضيّ مقدار من الزمان على ترك

الفسق حتّى يوصف بالعادل بأيّ معنى أريد من العدالة .

ثمّ إنّ الموصوف بالعدالة والفسق من وضع عليه قلم التكليف ، فمن كان القلم

عنه مرفوعاً كالصغير والمجنون خارج عن المقسم بينهما ، وكذا النائم ، فإنّ ارتكابه

الكبيرة حال ما يراه من الرؤيا غير موجب لصدق عنوان الفاسق عليه شرعاً ؛ لانصراف

ارتكاب الكبائر إلى حال اليقظة ، ولأنّ الإنسان في حال النوم غير الإنسان في حال

اليقظة .

إنّ بعض القوى الحاكمة على الإنسان في حال النوم مغاير للقوى الحاكمة عليه في

حال اليقظة .

إنّ العاقل قد يرضى في حال الرؤيا بأمر لا يرضاها قطعاً في حال اليقظة .

و الفرق بين العادل عند الناس وبين العادل عند الشرع أنّ ارتكاب الذنب

مرّة واحدة غير مضرّ بصدق العادل عند الناس مع كونه مضرّاً بالعدالة عند الشرع ،

كما سيجيء .

العدالة في النصوص

تحقيق البحث عن تفسير العدالة يقتضي النظر إلى النصوص فتتخذ منها صورة، ومن هذه النصوص ما عن الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوته، وحرمت غيبته»^١.

بيان: المتبادر من هذا النص أن العدالة صفة نفسية تظهر في أفعال المرء وأقواله، وأن المروءة صفة خارجية تخص بأفعال المرء وأقواله.

ومنها: في التفسير المنسوب إلى العسكري عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾^٢.

«ليكونوا من المسلمين منكم، فإن الله إنما شرف المسلمين العدول بقبول شهادتهم، وجعل ذلك من الشرف العاجل، ومن ثواب دنياهم»^٣.

إن لفظ العدول جمع عدل وهو اسم من عدل - بضم العين - ومصدره العدالة، والعدل من كان مستقيماً في أقواله وأفعاله، ماشياً على صراط الشرع القويم، فالخشبة العدلة هي القائمة التي لا تميل إلى جانب.

ومنها: صحيحة عبدالله بن أبي يعفور، وهي أوفاهها دلالة:

قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر والعفاف، وكف البطن والفرج واليد

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٩٦، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١٥؛ الخصال، ج ١، ص ٢٠٨، ح ٢٨.

٢. البقرة، (٢) الآية ٢٨٢.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٩٩، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ٢٢؛ تفسير الإمام العسكري، ص ٦٥١.

واللسان، ويعرف باجتنب الكبائر التي أوعده الله عليها النار من شرب الخمر والزنى والربا، وعقوق الوالدين، والفرار من الزحف، وغير ذلك» والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيته وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهنّ، وحفظ مواعيتهنّ بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم إلا من علة، فإذا كان كذلك - لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس، فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين، وذلك أنّ الصلاة ستر وكفارة للذنوب، وليس يمكن الشهادة على الرجل بأنّه يصلّي إذا كان لا يحضر مصلاه، ويتعاهد جماعة المسلمين^١ الحديث.

بيان: قول الراوي: بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين؟

هل هذا سؤال عن مفهوم العدالة؟ أو هو سؤال عن الطريق إلى معرفة العدالة؟ قال صاحب المستمسك: «إنّ ظاهر السؤال كونه عن الطريق إلى العدالة بعد معرفة مفهومها»^٢.

أقول: ظهور السؤال فيما ادّعاه محلّ منع؛ لأنّ هذا المعنى يخطر ببال من قد ألف بالاصطلاحات العلميّة، وتقرّر في خاطره أنّ لهذا الوصف مفهوماً وطريقاً، وأنّه عارف بمفهومه، فيسأل عن الطريق إلى معرفته.

وأمّا من تقرّع سمعه هذه الاصطلاحات مثل ابن أبي يعفور، ومن في زمانه، فقد حدثت هذه الاصطلاحات العلميّة بعد ذلك الزمان، فكونه ملتفتاً إلى أنّ للعدالة طريقاً ومفهوماً، وكان عارفاً بالآخر، وجاهلاً بالأوّل، فلذا سأل فهو بعيد جداً.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٩١، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١؛ الفقيه، ج ٣، ص ٢٤، ح ٦٥.

٢. المستمسك، ج ١، ص ٤٧.

فالتبادر من السؤال بحسب الطبع الأوّل للرجل هو الاستكشاف عن نفس حقيقة العدالة ، وعمّا إذا وجد في رجل تقبل شهادته .

فيصلح أن يقع في الجواب بيان مفهوم العدالة ، كما يصلح أن يقع فيه الإرشاد إلى الطريق إلى معرفتها .

قوله عليه السلام : « أن تعرفوه » مأخوذة على نحو الطريقة ، لا على سبيل الموضوعية ، فإنّه المتبادر من أمثال هذه العناوين ، فيكون الجواب : أن العدالة هي الستر والعفاف .
قال بعض الأساطين :

لا بدّ في معرف الشيء من صحّة حملة عليه ؛ وفي الصحیححة الشريفة لم تجعل نفس الأمور المذكورة - أي الستر والعفاف والكفّ - معرفاً كي تحمل على العدالة حمل المعرفة على المعرفة ، وإنما جعل عليه السلام معرفها معروفة الرجل بهذه الأمور ، ولا يصحّ حملها على العدالة بأن يقال : «العدالة معروفة الرجل بالستر والعفاف» ولا مجال لاحتمال ان يكون قوله عليه السلام : « أن تعرفوه » إعادة لقول السائل ، فكأنه قال السائل : بم تعرف عدالة الرجل ؟ فقال عليه السلام : «تعرف بكذا» كي يكون المعرفة في الحقيقة نفس هذه الأمور ؛ لأنّ هذا الاحتمال لا يلائم إدخال «ان» المصدرية على «تعرفوه» ولا تذكير الضمير الراجع إلى الرجل ؛ إذ اللازم على هذا أن يقول : «تعرف» كي يرجع الضمير فيه إلى العدالة من دون إدخال «ان» المصدرية ، فالجواب بقوله عليه السلام : « أن تعرفوه بالستر والعفاف الخ » ظاهر في إرادة المعرفة بهذه الأمور ، بمعنى الشياخ عند الناس ، فيدلّ على أنّ الشياخ بها طريق لمعرفة العدالة تعبدًا .^١

و هذا الكلام لا يخلو من نظر ؛ لصحّة حمل الستر والعفاف على العدالة ، فيصحّ ان يكون معرفاً لها .

و أمّا توهم عدم صحّة حمل الجملة المفسّرة على العدالة فقد نشأ من أخذ المعرفة بنحو الموضوعية كما هو الظاهر من كلامه : « لا يصحّ حملها على العدالة » بأن يقال :

العدالة معروفة الرجل بالستر والعفاف .

وقد ثبت في محله أنّ الظاهر من أمثال هذه الموارد - كالعلم والتبيين والظهور، ونحو ذلك - كونها طريقاً إلى الواقع، فإرادة الموضوعية منها خلاف ظاهر إطلاقاتها، وتحتاج إلى قرينة شاهدة لها .

ويشهد لذلك - أعني أخذ وصف المعروفة في النصّ طريقاً إلى الاتّصاف الواقعي - قوله عليه السلام: «فيما رواه ابن أبي يعفور عن أبي جعفر عليه السلام بواسطة أخيه عبدالكريم، قال عليه السلام: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرجّح إلى الرجال في أنديتهم»^١.

فإنّ المتبادر من قوله عليه السلام: «معروفات بالستر والعفاف» هو المستورات العفيفات بشهادة بقية الأوصاف ووحدة السياق، فلا يراد منه: المعروفات بالستر والعفاف وإن لم يوصفن بحسب الواقع بالستر والعفاف، مضافاً إلى أنّ الظاهر العرفي من قولنا: الرجل معروف بالورع والتقوى أنّه ورع تقويّ، فلا يراد منه صرف الاشتهار بالوصفين وإن لم يكن موصوفاً بهما واقعاً.

ثمّ إنّ قوله دام ظلّه: «و لا مجال لاحتمال» الخ. لا يخلو أيضاً عن نظر؛ لأنّ نحواً من الاتّحاد الذي يكون بين المبدأ والمشتقّ يقتضي صحّة وقوع أحدهما مقام تعريف الآخر فيفسّر العادل في تعريف العدالة، وذلك أمر متداول في التعريفات العرفية، مع أنّ الواقع في السؤال ليس لفظ العدالة وحده، بل الواقع فيه العدالة المضافة إلى الرجل، فالسؤال يكون حقيقة عن العادل، لا عن نفس العدالة من حيث هي .

و ثالثاً: أنّه لو كان الجواب بيان للطريق إلى العدالة ولم يكن بياناً لنفس معرفتها كان المناسب أن يقال في الجملة التالية: وتعرف أيضاً باجتناّب الكبائر؛ ليفيد أنّ المتكلم

١ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٩٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ٢٠؛ تهذيب الاحكام، ج ٦، ص ٢٤٢، ح ٥٩٧؛ الاستبصار، ج ٣، ص ١٣، ح ٣٤.

في مقام بيان طريق ثان لها، وعدم إتيان لفظة أيضاً ونحوها يكشف عن كون بيان الطريق إلى العدالة قد ابتدا من قوله عليه السلام: «و تعرف»^١ فقرر أنّ الجملة الأولى قد أتت لبيان نفس مفهوم العدالة، فالمراد من قوله عليه السلام: «أن تعرفوه بالستر والعفاف»^٢ أن يكون الرجل ساتراً عفيفاً، ويشهد لذلك قوله عليه السلام في موثقة سماعة: «لا باس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً»^٣.

قوله عليه السلام: «بالستر والعفاف» الستر في اللغة تغطية الشيء، وأطلق في النصّ على الإباء عن ارتكاب الإثم، وهذا تغطية الإثم من الله تعالى ومن الناس، والإباء عن ترك ما يجب وعن فعل ما يحرم هو الستر، ويشهد بذلك العفاف الذي عطف عليه عطفاً تفسيريّاً، والعفاف بمعنى الكفّ عمّا لا يحلّ ولا يجمل، فالستر هو العفاف، والعفاف هو الستر.

قوله عليه السلام: «وكفّ البطن والفرج واليد واللسان» هذا عطف تفسيري على الستر والعفاف، فإمّا أن يكون المعطوف والمعطوف عليه جميعاً تعريفاً واحداً للعدالة، أو كلّ واحد منهما تعريفاً مستقلاً لها، وعلى كلا التقديرين فهما مفيدان لمعنى واحد، وإن كان دعوى الظهور في الاحتمال الثاني غير بعيدة.

وكيف كان فالستر والعفاف عبارة أخرى عن كفّ البطن والفرج واليد واللسان، كما أنّ كفّ البطن والفرج واليد واللسان هو الستر والعفاف.

قوله عليه السلام: «و يعرف باجتنب الكبائر»^٤.

بعد أنّ تفضّل عليه السلام ببيان أصل مفهوم العدالة أجاد بذكر طريق لمعرفة بقريته إتيان الفعل مبنياً للمفعول، فإنه عليه السلام كان يستطيع أن يقول: وهي اجتناب الكبائر، لكنّه عليه السلام لم يقل، بل قال عليه السلام: «و يعرف باجتنب الكبائر». ويشهد لذلك أنّ اجتناب

٢٠١. مرّ تخريجه في ص ٢٩٥.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٧٢، الباب ٢٩ من ابواب الشهادات، ح ٤٣، الفقيه، ج ٣، ص ٢٧، ح ٧٧.

٥٠٤. مرّ تخريجه في ص ٢٩٥.

هذه الكبائر التي أشير إليها في النص ليست بعدالة قطعاً، بل الاجتناب عن كبائر أخرى داخل في العدالة أيضاً، وإن الإتيان بالواجبات داخل فيها، فكيف يجوز أن يكون ذلك تعريفاً للعدالة؟ فهو إشارة إلى الطريق إلى ثبوتها، ويشهد له أيضاً أن الظاهر من الاجتناب ليس هو الاجتناب الواقعي حتى يتناول الاجتناب الذي لا يراه أحد، بل المراد هو الاجتناب في المحضر حتى يمكن أن يعرفه الناس، ويكون كاشفاً عن الاجتناب في الخلاء، ومن المعلوم أن هذا الاجتناب أحد المصاديق لحسن الظاهر، فهو الطريق إلى معرفة العدالة.

قوله عليه السلام: «و الدلالة على ذلك كله»^١.

هذه الدلالة مصداق آخر لحسن الظاهر.

فإن قوله عليه السلام: «أن يكون ساتراً لجميع عيوبه»^٢ مترادف بحسب العمل الخارجي

مع الاجتناب عن الكبائر.

وإن كان ستر جميع العيوب بحسب المفهوم اعم؛ لشموله الإتيان بجميع الواجبات

وترك جميع المحرمات.

قوله عليه السلام: «و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس»^٣.

ذلك أيضاً من مصاديق حسن الظاهر، فأحد مصاديقه اجتناب المحرمات، وأحد

مصاديقه الإتيان ببعض الواجبات والتعاهد على المستحبات التي يراها الناس كالصلاة

جماعة، والشاهد على ما قلناه قوله عليه السلام: «فإذا سئل في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا

منه إلا خيراً» فإن من يقال هذا الكلام في حقه يكون موصوفاً بحسن الظاهر في

محلته وقبيلته.

واعلم أن العدالة هي الاجتناب عن جميع المعاصي، وحسن الظاهر عبارة عن

الاجتناب عن قسم منها، والمراد من طريقيّة حسن الظاهر إلى العدالة أنه قد جعل

الاجتناب عن بعض المحرمات طريقاً إلى معرفة الاجتناب عن جميعها.

حجّة القول بأنّ العدالة هي حسن الظاهر

استدلّ القائل بكون العدالة هي حسن الظاهر بنصوص:

منها: قوله عليه السلام في صحيح حرّيز: «إذا كان أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزيت شهادتهم»^١.

وقوله عليه السلام في صحيح ابن المغيرة: «كلّ من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح جازت شهادته»^٢.

وقوله عليه السلام في مرسل يونس: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولا يسأل عن باطنه»^٣.

وقوله عليه السلام في خبر علقمة: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل الستر والعدالة، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً»^٤.

وقوله عليه السلام في خبر علاء بن سيابة: «لابأس، إذا كان لا يعرف الفسق»^٥.

والتحقيق: عدم ظهور هذه النصوص في المدعى؛ فإنّ الدليل أعمّ من المدعى، لأنّ جميعها قد وردت لمقام بيان ما يترتب عليه آثار العدالة في مقام العمل، فتصلح أن تكون الأوصاف الواردة فيها طريقاً إلى معرفة العدالة، فلا سبيل إلى دعوى دلالة هذه النصوص لبيان حقيقة معنى العدالة.

ثم إنّ ما يترتب عليه آثار العدالة في مقام العمل قد يكون عند الجهل بمفهومها،

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٩٧، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١٨؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٧٧، ح ٧٥٩؛ الاستبصار، ج ٣، ص ١٤، ح ٣٦.

٢. الفقيه، ج ٣، ص ٢٩، ح ٨٧؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٨٤، ح ٧٨٣.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٩٢-٣٩٣، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ٣؛ الفقيه، ج ٣، ص ٩، ح ٢٩.

٤. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٩٥-٣٩٦، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١٣؛ أمالي الصدوق، ص ٩١، ح ٣.

٥. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٤١٣، الباب ٥٤ من أبواب الشهادات، ح ٣؛ الفقيه، ج ٣، ص ٣٠، ح ٨٨.

وقد يكون عند الجهل بمصداقها حال العلم بمفهومها، وليس ذلك إلا حسن الظاهر، فهو الذي يتنزّل منزلة العدالة، أو يكون طريقاً إلى معرفة ثبوتها، ويشهد لذلك أنّ هذه النصوص إنّما تكون في مقام بيان ما يترتب عليه آثار العدالة.

فقوله عليه السلام: «فهو من أهل الستر والعدالة» ظاهر في تنزيل الموصوف بهذه الصفات منزلة العادل، وإلا كان عليه السلام يقول: «فهو عدل».

مضافاً إلى أنّ جميع هذه النصوص متّفقة بحسب المعنى مع ما وقع في ذيل صحيحة عبد الله بن أبي يعفور بعد قوله عليه السلام: «و الدلالة على ذلك كلّها»^١.
و الدالّ يجب أن يكون مغايراً للمدلول.

العدالة ملكة

الحريّ بالبحث أن ننظر إلى ما يفيد النصّ في حقيقة معنى العدالة.
فقول -و بالله التوفيق وعليه التكلان-: إنّ العفاف صفة نفسية، وهي التي تمنع العفيف عن ارتكاب فعل ليس بحلال. والكف أيضاً فعل نفسي، وهو الذي يكون مصدراً للكفّ الخارجيّ.

فالإباء والامتناع والحياء والكفّ والعفاف وما شابه ذلك من الأفعال والصفات كلّها تعبيرات عن أفعال نفسية، ويدلّ على ذلك أنّ العفيف عفيف وأنّ الحيّ حيّ ولو لم يتفق لهما في الخارج ما يعفّ عنه أو يستحيي منه.

ثمّ إنّ الاتّصاف بالستر والعفاف لا يصدق على الإباء عن ارتكاب إثم مرّة، بل الصدق موقوف على استمرار الإباء في برهة من الزمان، كما أنّ لقوله عليه السلام: «كفّ البطن والفرج واليد واللسان»^٢ ظهور في الفعل المستمر، فلا يصدق على من امتنع عن ارتكاب ذنب في زمان -حال دخوله في الإثم في زمان آخر- أنّه كاف لبطنه وفرجه ويده ولسانه.

فالفقرتان ظاهرتان في اشتراط الاستمرار لذلك الفعل النفسي، ولا تشملان الصفة النفسية التي منعت عن ارتكاب الجريمة مرة واحدة؛ لأن الامتناع عن الدخول في الجريمة مرة واحدة موجود في كثير من الأئمين لو لم نقل بوجوده في جميعهم. فالنصّ ظاهر في كون العدالة هي الإباء المستمرّ عن الإثم في زمان غير قصير، ولا نعني من الملكة إلا ذلك، فإنها صفة نفسانية راسخة لا تزول بسرعة، و تصير سبباً لصدور أفعال أو تروك في الخارج على سبيل الاستمرار في زمان غير قصير. فانظر إلى ملكة الشجاعة، أو ملكة الكرم، فإن من أظهر البسالة في موقف حال ظهور جبن منه في موقف آخر لا يقال له: شجاع، أو من أعطى في ساعة وبخل في ساعة أخرى لا يقال له: كريم، فدوام البسالة واستمرار العطاء مقوم لصدق الشجاع والكريم، وكذلك الحال في سائر الصفات النفسية.

فللعدالة ملكة نفسانية مثل: ملكة الشجاعة و ملكة الكرم، ويدلّ على كون العدالة صفة نفسية قوله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروءته وظهرت عدالته». فالمتبادر من قوله عليه السلام: «ظهرت عدالته» أنّ العدالة شيء، و ظهورها شيء آخر، فالعدالة صفة كامنة في النفس تظهر من آثارها الخارجية، ومنها الأمور الثلاثة التي تفضّل عليه السلام بالتصريح بها، والمروءة صفة للمرء باعتبار أفعالها الخارجية، وإليها يشير قوله عليه السلام: «كملت مروءته».

ويدلّ على أنّ المبدأ في أمثال هذه الصفات ماخوذ بنحو الملكة، يصدق العفيف على الموصوف بالعفّة في جميع حالاته حتّى في حال لا يكون فاعلاً لواجب، أو تاركاً لحرام، كما يصدق الشجاع على الموصوف بالشجاعة حتّى في حال عدم صدور فعل منه، ويصدق الكريم على الموصوف بالكرم حال كونه نائماً.

و كذلك الحال في صدق بقية العناوين الواردة في النصوص وقد كانت الفاظها

مختلفة، ومعانيها متقاربة، مثل: الخَيْر والصائِن والعدل.

فإن قال أحد: هذه العناوين وإن كانت دالة على الملكة لكنّها لا تدلّ على الملكة الخاصّة المعترّبة في العدالة؛ لإمكان حصول الملكة للمتلبّس بها من جهة أخرى، كطلب المنزلة عند الناس.

يقال له: إنّ من يابى الدخول في الجريمة وهو في المحضر، ولا يابى الدخول فيها في الخلوة ليس بعنيف وإن كان الناس يتوهّمون أنّه عَفّ، وهو فاقد للملكة العفّة؛ لأنّ واجدها ياباه في جميع أحواله. كيف ونسبة الملكة إلى الأفعال الصادرة منها نسبة العلة إلى المعلول؟ والتفكيك بينهما غير جائز، ففاعليّة الملكة بالنسبة إلى الأفعال الخارجيّة طبيعيّة، نعم، قد تصير الملكة مغلوبة في بعض الأحوال من جهة معارضتها بأقوى منها، لكن المغلوبيّة لاتنافي وجود الملكة، وهذه غير الامتناع في المحضر، والاقتراب في الخلوة؛ فإنّ الملكة عند صيرورتها مغلوبة لا تختلف عن الخلوة والجلوة. ومّا تلونا عليك قد ظهر لك قوّة المسلك الثالث من مسالك القوم في العدالة، وهو الذي سلّكه العلامة (قده) وتبعه كثير ممّن تأخّر عنه.

قال صاحب الذخيرة على ما حكى عنه بعد ذكر تعريف العدالة بالملكة.

إني لم أجد ذلك في كلام من تقدّم على المصنّف، وليس في الأخبار منه شاهد ولا اثر، وكانهم اقتنوا في ذلك اثر العامّة، حيث يعتبرون ذلك في مفهوم العدالة، ويوردونه في كتبهم.^١

أقول: أمّا عدم وجود هذا التعريف في كلام من تقدّم على العلامة فغير مضرّ به، فكم ترك الأوّل للأخر؟ وأمّا دعوى عدم وجود شاهد عليه في الأخبار فغير صحيحة، فقد مرّ بيان دلالة النصّ الصريح عليه، بل ونصوص أخرى، ثمّ إنّ هناك وجوهاً أوردت على القول بالملكة:

أحدها: ما عن المحقّق البهبهاني في شرح المفاتيح:

من أن حصول الملكة بالنسبة إلى جميع المعاصي بمعنى صعوبة الصدور، ربّما يكون نادراً بالنسبة إلى نادر من الناس إذا فرض تحقّقة، ويعلم أن العدالة ممّا تعمّ به البلوى، وتكثر إليها الحاجات في العبادات والمعاملات والإيقاعات.

فلو كان الأمر كما يقولون لزم الحرج، واختلّ النظام، مع أن القطع حاصل بأنّ في زمان الرسول ﷺ والأئمة ؑ ما كان الأمر على هذا النهج، بل من تتبّع الأخبار الكثيرة يحصل له القطع بأنّ الأمر لم يكن كما ذكروه في الشاهد، ولا في إمام الجماعة، ويؤيّد ما ورد في أنّ إمام الصلاة إذ أحدث، أو حدث له مانع آخر أخذ بيد آخر واقامه مقامه.^١

انتهى بتلخيص وتغيير.

والجواب: بعد تسليم الندوة أنّ القول بالملكة إنّما يستلزم الحرج واختلال النظام إذا لم يجعل حسن الظاهر وجوداً تنزلياً للعدالة، وأمّا إذا جعل كما هو الحقّ فلا يستلزم ذلك، مضافاً إلى أنّ الندور محلّ منع.

قال شيخنا الأنصاري (قده):

إنّ الاعتبار في العدالة هو الحالة التي يجد الإنسان بها مدافعة الهوى في أوّل الأمر وإن صارت مغلوبة بعد ذلك؛ ولذا تصدر الكبيرة عن ذي الملكة كثيراً، وهذه الحالة غير عزيزة على الناس وليس بنادر حتّى يلزم من اعتبارها الحرج والاختلال. بل الإنصاف أنّ الاقتصار على مادون هذه المرتبة يوجب تضييع حقوق الله وحقوق الناس.^٢

ثانيتها: ما عن السيّد الصدر شارح الوافية وملخصه:

«أنتي لم أطلع على دليل ظنيّ فضلاً عن القطعيّ على اعتبار الشارع العدالة بمعنى

الملكة»^٣.

١. رسالة العدالة ضمن رسائل فقهية، ج ٢٣، ص ٢٥.

٢. انظر رسالة العدالة ضمن رسائل فقهية، ج ٢٣، ص ٢٨.

٣. انظر رسالة العدالة ضمن رسائل فقهية، ج ٢٣، ص ٢٦، مع اختلاف يسير.

و صحيح ابن ابي يعفور^١ على خلاف ذلك اذلّ .
و اّمّا جعل حسن الظاهر طريقاً إلى معرفة الملكة فمستلزم لثلاث تكون ثمرة للنزاع في
أنّ العدالة ماذا؟

اقول: و لعلّه قد أخذ ذلك من كلام المحقّق السبزواري في الذخيرة^٢. و إنك
قد عرفت دلالة النصوص على اعتبار الشارع العدالة بمعنى الملكة .
و كيف يكون صحيح ابن ابي يعفور على خلاف القول بالملكة اذلّ؟ و قد فسّر فيه
العدالة بالستر و العفاف تارة، و بكفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان أخرى، مع أنّ
العفاف و الكفّ من افعال النفس .

و اّمّا الثمرة لجعل حسن الظاهر طريقاً إلى ثبوت العدالة بمعنى الملكة فهي عدم
اشتراط القطع، و الوثوق بوجود الملكة لترتيب آثار العدالة، و عدم لزوم الفحص عن
خفايا الناس و أسرارهم، و كفاية ظاهرهم المأمون لترتيب آثار العدالة، و لو لم يكن
حسن الظاهر طريقاً للزم الفحص عنها، و لم يكن الظاهر المأمون كافياً .

ثالثها: أنّ الحكم بزوال العدالة عند عروض ما ينافيها من معصية أو خلاف مروءة،
و رجوعها بمجرد التوبة ينافي كون العدالة هي الملكة .
و قد أجاب عنه شيخنا الأنصاري (قده) بـ:

أنّ الاعتبار في مانعيّة الملكة عن صدور المعصية هو المنع الفعلي؛ إذ لا قائل بكون العدالة
مجردّ الملكة من غير اعتبار للمنع الفعلي .

و اّمّا التوبة فهي رافعة لحكم المعصية و تجعلها كغير الواقع، فزوال العدالة بالكبيرة
حقيقي، و عودها بالتوبة تعبدي، بل الندم على المعصية يعيد الحالة السابقة، و هي الملكة
المتّصّفة بالمنع؛ إذ لا فرق بين من يمنع ملكته عن ارتكاب المعصية، و بين من توجب عليه
تلك الملكة الندم على ما مضى منه لا امتناع صدور المعصية حال الندم^٣.

١ . مرّ تخريجه في ص ٢٩٥ .

٢ . ذخيرة المعاد، ص ٣٠٥ .

٣ . راجع رسالة العدالة ضمن رسائل قهية، ج ٢٣، ص ٣٠ و ٣١ .

ويرد عليه :

أن زوال العدالة بالكبيرة ليس بحقيقي، بل هو تعبدي، فإن الملكة في جميع الصفات النفسية التي تكون سبباً لأفعال خارجية لم تؤخذ بنحو العلية التامة، بل أخذت بنحو المقتضي؛ ولذا قالوا: إن الجواد قد يكبو وإن الصارم قد ينبو، فاخذ ملكة العدالة بنحو العلية التامة أمر تعبدي جاء من ناحية الشارع، وأما عودها بالتوبة فليس بتعدي؛ لأن مغلوية الملكة في مورد غير ملازم لزوالها، فهي عند صدور كبيرة ليست بزائلة حتى يكون عودها بالتوبة تعدياً، ومن المعلوم أن الندم على المعصية يصح أن يجعل أمانة على بقاء الملكة، فليس بمعيد لها.

فالصواب في الجواب أن يقال: إن زوال العدالة عند عروض ما ينافيها غير مناف لكون العدالة هي الملكة؛ لأن ملكة العدالة قد أخذت بنحو الاقتضاء كقيمة الملكات للصفات، كما أن رجوعها بمجرد التوبة غير مناف أيضاً مع كون العدالة ملكة بهذا المعنى، نعم، ملكة العدالة عند الشرع قد أخذت بنحو العلية، وهي تزول عند ارتكاب كبيرة.

وبعبارة أخرى: إن صدور المعصية من صاحب الملكة لازم أعم لزوالها، بمعنى أنه غير كاشف عن زوال ملكة العدالة الطبيعية وإن كان يكشف عن زوال العدالة الشرعية، فإذا صدرت معصية من عادل فإما أن يحصل الندم على فعلها أم لا. فإن حصل فهو كاشف عن بقاء الملكة الطبيعية، وبالندم والعزم على عدم العود يمكن القول بتحقيق مصداق العدالة الشرعية، فإن ما يزول بسرعة يعود بسرعة، وأما إذا لم يحصل الندم على فعلها فلم تعد العدالة.

وابعها: ما هو المشتهر بينهم من تقديم الجرح على المعدل. وذلك لا يتأتى إلا على القول بأن العدالة هي نفس حسن الظاهر، وأما على القول بأنها الملكة فلا يتجه؛ لأن المعدل إنما ينطق عن علم حصل له بعد طول المعاشرة والاختبار، أو بعد الجهد في تتبع الآثار، فبيعد صدور الخطأ منه.

ويرشد إلى ذلك تعليلهم تقديم الجرح بأن الأخذ بقول الجرح تصديق له وتصديق للمعدل؛ لأنه لا مانع من وقوع الجرح والتعديل، بان يكون كل منهما أطلع على

لزوم الاجتهاد او التقليد او الاحتياط / ٣٠٧

ما يوجب احدهما، وانت خبير بأن المعدل على القول بالملكة إنما يخبر عن علم بالملكة، وما هو عليه في نفس الأمر، ففي تقديم الجرح وتصديقهما معاً جمع بين النقيضين.

والجواب عنه:

أولاً: أن ذلك يرد على القائل بالملكة إن لم يكن قائلاً بجعل حسن الظاهر طريقاً لها، وإلا فإن كان قائلاً بذلك - كما هو الحق - فإخبار المعدل كما يمكن أن يكون عن علم حصل له بالملكة، كذلك يمكن أن يكون حصوله من ناحية ظاهر الراوي المأمون، ولا بأس بدعوى كون كثرة التعديلات ناشئة من إحراز حسن الظاهر. وثانياً: أنه على القول بأن العدالة هي الملكة لا يصير تقديم الجرح وتصديقهما معاً جمعاً بين النقيضين؛ فإن حصول الملكة لأحد غير ملازم لدوامها وبقائها في جميع حياته، فإخبار المعدل وإن كان عن وجودها، وإخبار الجرح وإن كان عدمها لكنهما غير متعارضين لوحدة الزمان فيما يخبران عنه، فلا يكون تصديقهما معاً جمعاً بين النقيضين؛ لأن وحدة الزمان شرط في التناقض.

تكميل: إن القول بأن العدالة هي الاستقامة في الأعمال وأنها صفة للأفعال الخارجية فقط لا يخلو من ضعف؛ إذ يرد عليه:

أولاً: إن هذا القول مستلزم لصدق العدل على من أتى بالواجبات بداع إلهي وترك المحرمات بداع غير هذا الداعي.

وثانياً: أن الاستقامة في العمل ليس هي الاستقامة فيه من بدء زمان التكليف إلى آخر العمر قطعاً، كما أنه ليس المراد منها هي الاستقامة خصوص زمان ترتيب أثر العدالة، بل المراد هو الاستقامة في مقدار من الزمان يمضي في إتيان الواجبات وترك المحرمات، بحيث يصدق عليه أنه مستقيم العمل أو عدل أو خير أو غيرها من الأوصاف الواردة في النصوص، وهذا يدل على أن العدالة هي ملكة نفسانية؛ إذ لا حصول للاستقامة في المقدار المعبر من الزمان إلا بالملكة، فالاستقامة لا تحقق لها إلا بالمراقبة، وهي حاصلة

بالمملكة، بل المراقبة في زمان غير قصير محصلة للملكة .
 وثالثاً: أن الاستقامة في العمل جعلت في النصوص معرّفاً للعدالة، ووجوداً
 تنزلياً لها، وسيجيء الكلام فيها تفصيلاً، فليست هي نفس العدالة؛ لأنّ المعرّف
 مغاير للمعرّف .

اشتراط التأثير الفعلي للملكة

قد أجمع فقهاؤنا على أن ارتكاب الكبيرة ولو مرة واحدة مضرّ بالعدالة .^١
 فالعدل من لا يرتكب كبيرة أصلاً، ويدلّ على ذلك إطلاق قوله ﷺ في
 الصحيحة: «ويعرف باجتنب الكبائر»^٢ وإطلاق قوله ﷺ: «و الدلالة على ذلك كلّ
 أن يكون ساتراً لجميع عيوبه»^٣. ويشهد لذلك خبر علقمة: «فمن لم تره بعينك
 يرتكب ذنباً ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل الستر والعدالة»^٤ وخبر علاء بن
 سيابة: «لا باس إذا كان لا يعرف بفسق»^٥.

فإنّ تنكير الذنب والفسق في الخبرين يشمل الدخول في الجريمة ولو مرة واحدة،
 فمن دخل فيها مرة فقد خرج عن نطاق العدالة . هذا كلّه بمقتضى الشرع .
 فإنّ ظاهر النصّ والفتوى اشتراط التأثير الفعلي للملكة، فهي مأخوذة بنحو
 العلّية، لكن ملكات الصفات عند غير الشارع مأخوذة بنحو المقتضي، لابنحو العلّية
 التامة، ولذا جبن الشجاع في ملحمة غير دالّ على زوال ملكة الشجاعة، فقد يجتمع
 الجبن مع الشجاعة إمّا لضعف في الملكة، أو لقوّة المعارضة، بخلاف ملكة العدالة عند
 الشارع فإنّها لا تجتمع مع أيّ كبيرة أصلاً.

وقد تحصّل ممّا ذكرنا أنّ العدالة صفة نفسانيّة حاصلة من خوف الله تعالى، تجعل

١ . منهم العلامة الحلّي في المختلف، ج ٨، ص ٤٩٩ .

٢ و٣ . مرّ تخريجه في ص ٢٩٥ .

٤ . مرّ تخريجه في ص ٣٠٠ .

٥ . مرّ تخريجه في ص ٣٠٠ .

المرء مراقباً لنفسه، ومواظباً على أفعاله وأقواله في جميع أحواله، وإن شئت قلت: إنها ملكة الاجتناب عن محارم الله، ولا يخفى أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، فالاجتناب من الحرام من جهة كونه من محارم الله جعلنا الله وإياكم من زمرة المجتنبين عنها.

الاجتناب عن الصغيرة

هل الاجتناب عن صغار الذنوب داخل في العدالة أم لا؟

وجهان، بل قولان:

احتجوا للقول الأوّل بإطلاق متعلّق الستر والعفاف، فإنّ حذف المتعلّق مفيد للإطلاق، ومثله قوله عليه السلام: «وكف البطن والفرج واليد واللسان»^١ وهما مفيدان بأنّ العدالة متقوّمه بالاجتناب عن مطلق الآثام، كبارها وصغارها، ومثلهما عموم قوله عليه السلام: «والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه»^٢ إذ من المعلوم أن كلمة الجميع من أدوات العموم.

ويمكن أن يقال: إنّه لما كانت الكبيرة لا يختصّ صدورها بالبطن والفرج واليد واللسان، بل قد تكون صادرة من عضو آخر، مثل: الفرار من الزحف، ومثل: الرياء، فإنّ صدورها غير مختصّ بكونه من عضو خاصّ، ومثلها: عقوق الوالدين، فيكون تخصيص الأعضاء الأربعة بالذكر من جهة كثرة صدور الكبائر منها.

إذا تبين ذلك فإطلاق الكفّ لا يخلو من إشكال، من جهة احتمال قرينية الوجود لسوق الكلام إلى الكبائر فقط، كما يسري الإشكال في إطلاق الستر والعفاف.

فإنّ الفقرتين متداخلتان من حيث المدلول ووردتان لإفادة معنى واحد.

ومّا ذكرنا ظهر النظر في الاستدلال بعموم قوله عليه السلام: «بجميع عيوبه»^٣.

فإنّ سبق الكلام بشيء قد يصير قرينة على أنّ المقصود من العيب هو الكبيرة فقط،

وهناك قرينة أخرى شاهدة، وهي الفقرة التي جاءت في ذيل هذا الكلام، وهي قوله ﷺ: «حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه»^١ فلو كان المقصود من قوله ﷺ: «جميع عيوبه» جميع الكبائر والصغائر لما بقي ما وراء ذلك عيب وعثرة، مع أنّ المتبادر منه وجود عيوب وعثرات ما وراء تلك العيوب.

ويمكن الاستدلال لعدم دخول الاجتناب عن الصغائر في العدالة بإطلاق قوله ﷺ: «ويعرف باجتنب الكبائر»^٢ بإطلاقه حاكم بعدالة من عرف باجتنب الكبائر، سواء عرف باجتنب الصغائر أم لا.

ومن القريب أن تكون الكبائر مبيّنة لما حذف من متعلّقي الجمليتين. فيكون إطلاق المتعلّق فيهما منفياً.

ثم إن الاجتناب عن الكبائر إمّا يكون نفس العدالة بناء على كونها الاستقامة في الاعمال، وإمّا أن يكون كاشفاً عنها بناء على كونها ملكة، وعلى كلا التقديرين يدلّ الكلام على عدم اشتراط الاجتناب عن الصغائر في العدالة، أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلا اعتبار المساواة بين الكاشف والمنكشف.

ويمكن الاستدلال على عدم دخول الاجتناب عن الصغيرة فيها بإطلاق قوله ﷺ في صحيحة حريز: «إذا كان أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزيت شهادتهم»^٣. فإنّ شهادة الزور في النصّ من باب المشال، فهي كناية عن مطلق الكبائر. ومثله ما عن أمير المؤمنين ﷺ: «إنّ المسلمين عدول، بعضهم على بعض، إلا مجلوداً في حدّ لم يتب منه، أو معروفاً بشهادة الزور، أو ظنياً»^٤.

وأما خبر علا بن سيابة، حيث قال سألت أبا عبد الله ﷺ: عن شهادة من يلعب بالحمام؟

١. ٢٠١. مرّ تخريجه في ص ٢٩٥.

٢. ٣٠٠. مرّ تخريجه في ص ٣٠٠.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢١١-٢١٢، الباب ١ من ابواب آداب القاضي، ح ٤١ الكافي، ج ٧،

ص ٤١٢-٤١٣، ح ١.

فقال عليه السلام: لا باس، إذا كان لا يعرف بفسق^١.
و خبر علقمة: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه شاهدان فهو من
اهل الستر والعدالة»^٢.
فلا سبيل للمعارضة في حقهما؛ لضعف في سنديهما، وفي دلالتيهما من جهة
الشك في إطلاق الفسق والذنب بحيث يعم الصغيرة.
فإنهما واردان مورداً آخر، فلا نظر لهما من هذه الجهة؛ ولاحتمال انصراف الفسق
والذنب إلى الكبيرة؛ إذ لا يطلق الفسق أو الذنب على الصغيرة إلا بالتوصيف بالصغر،
فيقال: ذنب صغير.
نعم، الإصرار على الصغيرة داخل في الكبيرة بحكم النص كما سيأتي.
إذن الاجتناب عن الإصرار عليها داخل في الاجتناب عن الكبائر.

هل المروءة معتبرة في العدل؟

إن من الأصحاب من قد اعتبر المروءة في العدل ومنهم من لم يعتبر.
والذي ينبغي أن يقال: إن للمروءة في لسان الأخبار وكلمات الفقهاء إطلاقات.
منها: قول أبي عبدالله عليه السلام: «المروءة مروءتان: مروءة الحضر ومروءة السفر، فأما
مروءة الحضر فتلاوة القرآن، وحضور المساجد، وصحبة أهل الخير، والنظر في
الفقه، وأما مروءة السفر فبذل الزاد، والمزاح في غير ما يسخط الله، وقلة الخلاف على
من صحبتك، وترك الرواية عليهم إذا أنت فارقتهم»^٣.
ويقصد من المروءة في هذا الحديث صنف من محاسن الآداب التي تتعلق بالمرء
باعتبار نفسه، وباعتبار عشرته مع غيره.

١. مرتخرجه في ص ٣٠٠.

٢. مرتخرجه في ص ٣٠٠.

٣. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٣٦، الباب ٤٩ من ابواب آداب السفر، ح ١٢، مع اختلاف يسير؛
معاني الأخبار، ص ٢٥٨، ح ٨.

ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تتم مروءة الرجل حتى يتفقه في دينه، ويقتصد في عيشته، ويصبر على النائبة إذا نزلت به، ويستعذب مرارة إخوانه»^١.

ويقصد من المروءة في هذا الكلام الفضيلة وحسن الشيم.

ومنها: قوله عليه السلام حين سئل عن المروءة فقال عليه السلام: «لا تفعل شيئاً في السرّ تستحي منه في العلانية»^٢ وقول السبط الأكبر عليه السلام في جواب من سأله عن المروءة: «شحّ الرجل على دينه، وإصلاحه ماله، وقيامه بالحقوق»^٣ ويقصد من المروءة فيهما ما يقرب من معنى العدالة.

ومنها: قوله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروءته وظهرت عدالته»^٤.

ويقصد من المروءة في هذا الكلام ما يقرب العدالة، لكنّها تفترق عنها بأنّ المروءة صفة للجوارح، و العدالة صفة للجوانح.

لكنّ المروءة في لسان الفقهاء الذين قالوا بدخولها في العدالة زائداً على أصل معناها غير المعنى الذي يراد من النصوص، وأوّل من اعتبرها منهم حسب ما أعلم العلامة^٥ (قده)، فإنّك قد عرفت أنّ المفيد^٦ والشيخ^٧ والحلي^٨ لم يجعلوها داخلة في مفهوم العدالة عند الشرع.

ومن المناسب أن نبيّن المراد من المروءة في لسانهم قبل الدخول في البحث عن

١. بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ٦٣، ح ١٤٨.

٢. بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ٦٣، ح ١٤٩.

٣. وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٣٥، الباب ٤٩ من أبواب آداب السفر، ح ٦؛ معاني الأخبار، ص ٢٥٧، ح ٢.

٤. مرّ تخريجه في ص ٢٩٤.

٥. تحرير الأحكام الشرعية، ج ٢، ص ٢٠٨؛ قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٢٣٦.

٦. المقنعة، ص ٧٢٥.

٧. النهاية، ص ٣٢٥.

٨. شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٢٧.

لزوم الاجتهاد او التقليد او الاحتياط / ٣١٣

اعتبارها في العدالة حتى يكون البحث على بصيرة، فنقول: إن أكثرهم لم يفسروا المروءة في كلماتهم حق التفسير، واكتفوا لها بالمثال، وقد مرّ عليك كلام الشيخ وابن إدريس في أوائل البحث.

قال صاحب الحقائق:

فسرّوا المروءة باتباع محاسن العادات، واجتناب مساوئها، وما تنفر عنه النفس من المباحات، ويؤذّن بدناءة النفس وخسّتها كالأكل في الأسواق والمجامع، والبول في الشوارع، وكشف الرأس في المجامع، وتقبيل الزوجة أو الأمة في المحضر، ولبس الفقيه لباس الجندي، والمضايقة في السير الذي لا يناسب الفقيه^١.

أقول: إن الذي يؤذّن بدناءة النفس ولؤمها هو المثال الأخير فقط دون البقية، وإن بعض هذه الأمثلة يكشف عن قلة العقل فلا صلة له بالعدالة.

ثم إن محاسن العادات ومساوئها مختلفة بحسب الأقاليم والأعصار والبلاد، بل بالنسبة إلى الأفراد، بل بالنسبة إلى شخص واحد في حال دون حال. ثم قال (قده):

إن اعتبار المروءة في العدالة يدفعه ماورد عنه عليه السلام: أنه كان يركب الحمار العاري، ويردف خلفه، وأنه عليه السلام كان يأكل ماشياً إلى الصلاة بجمع من الناس في المسجد، وأنه كان يحلب الشاة، ونحو ذلك^٢.

ونظير هذا الكلام ماورد من إظهار حبه عليه السلام لبنته الصديقة عليها السلام والحسين عليه السلام، وحملهما على نفسه الكريمة حال الصلاة، حال كونه عليه السلام إماماً للجماعة.

والتحقيق: أن هذه السيرة غير دالة على عدم اعتبار المروءة في العدالة لما عرفت من اختلاف العادات بحسب الأشخاص والأزمان والبلاد، فقد تكون عادة تنافي المروءة بحسب رجل ولا تنافي المروءة بحسب رجل آخر.

و من المعلوم: أن المصلح العظيم الذي يقصد كسر أصنام الجاهلية والسنن الوثنية

١. الحقائق، ج ١٠، ص ١٥.

٢. الحقائق، ج ١٠، ص ١٦.

- مريداً إرشاد قومه وإسعادهم - يجب أن تكون له مثل هذه السيرة .

مضافاً إلى أنه قد ورد عنه عليه السلام التزامه بترك منافيات المروءة، فلم ير عليه السلام على غائط قطّ وما شابه ذلك من محاسن الأوصاف وفضليات الآداب، وفسّر الماتن منافيات المروءة بما يدلّ على عدم مبالاة مرتكبها بالدين .

ويرد عليه : أنّ هذا المعنى كيف يكون زائداً على معنى العدالة؟ فالعادل الذي حصلت له ملكة الكفّ عن الذنوب هل يمكن أن يكون غير مبال بالدين ، حتّى يصير اعتبار المروءة أمراً زائداً على وصف العدالة؟ بل ذلك المعنى نفس العدالة دون غيرها .
ومن المعلوم : أنّ فرض وجوب العدالة من دون المبالاة بالدين فرض لاجتماع النقيضين ، فهل يكون العدل غير مبال بالدين؟

والحقّ في تفسير المروءة ما ذكره فخرالدين في الإيضاح من أنّها :

اجتناب ما يسقط المحلّ والعزّة من القلوب، ويدلّ على عدم الحياء، وعدم المبالاة من الأستقاص^١ .

إذن، إنّ المروءة ليست بصفة واقعية، بل هي امر اعتباري يختلف حسناً وقبحاً باختلاف الأزمان والبلاد والأشخاص والأشغال وسنيّ العمر، بل يختلف أيضاً بحسب اختلاف النظّار، فلا سبيل إلى الحكم عليها بالحسن المطلق، وعلى منافياتها بالقبح المطلق .

نعم، هناك أوصاف منافية للمروءة، ربّما تكون قبيحة عند جميع الناس في جميع الأحوال . قال الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام :

«المروءة أن لا تطمع فتدلّ، ولا تسأل فتقلّ، ولا تبخل فتشتم، ولا تجهل فتخصم»
فقيل : ومن يقدر على ذلك؟ فقال عليه السلام : «من أحبّ أن يكون كالناظر في الحدقة، والمسك في الطيب، وكالخليفة في يومكم هذا في القدر»^٢ .

١ . إيضاح الفوائد، ج ٤، ص ٤٢٠ .

٢ . بحار الأنوار، ج ٧٨، ص ١٧٢، ح ٥ .

ولا يعدّ خافياً على أحد أنه لا يجوز الحكم بالفسق على الصفة التي تسقط عزة الموصوف بها عن القلوب، بل إذا نفي عن الموصوف بها كمال العقل أولى من أن تنفي عنه العدالة.

و قريب لما ذكره الفخر ما عن الشهيد (قده):

«إن المروءة تنزيه النفس عن الدناءة التي لاتليق بأمثالها»^١.

ثم أعلم أن المنافي للمروءة لا يختص بالأفعال كما توهم الامثلة المذكورة في كلمات القوم، بل يعم الأقوال التي تسقط عزة فاعلها عن القلوب. فإذا تبين معنى المروءة نقول: الحقّ عدم اعتبار المروءة في العدل زائداً على الكفّ عن الآثام؛ لأنّه يلزم من اعتبارها فيه أن يكون الرجل عادلاً في بلد أو عند قوم، وليس يعادل عند الشرع في بلد آخر وعند قوم آخر، مع اتحاد في أفعاله الشرعيّة، ولا يجوز اجتماع النقيضين عند الشرع. مضافاً إلى ذلك أن لازم اعتبار وصف المروءة في العادل ارتفاع وصفي العادل والفاسق عمّن يصلح للاتّصاف بكلّ منهما إذا كان كافّ عن الآثام، دون منافيات المروءة مع أنّ العدالة صفة للشخص باعتبار نفسه، واتّصافه بها غير تابع لمعرفة احد بذلك، فللعدالة وجود واقعي ثبوتي غير تابع لوجودها العلمي الإثباتي، ولذلك جعلت من ناحية الشرع امارات لمعرفة عند الجهل بها، بخلاف صفة المروءة فإنّ ثبوتها عين إثباتها، ووجودها العميني تابع لوجودها العلمي، واقتراض وجودها مخفياً عن الغير فرض لاجتماع النقيضين. سيّما أنّ المروءة أمر يظهر بمجرد المعاشرة، فلا تحتاج إلى امارة منصوبة لمعرفة، وهذا هو الحال في جميع الأوصاف التي تكون موجوديّتها تابعة لمعلوميّتها.

و يلزم من اعتبار الاجتناب عن منافيات المروءة في العدالة أن يكون صدور فعل واحد في المحض مضرّاً بالعدالة، لكنّه إذا صدر في الخلوة يكون غير مضرّ، فيصير حكم الخالق تابعاً لحكم المخلوق!

و يدل على عدم اعتبار المروءة في العادل إطلاق قوله عليه السلام: «و يعرف باجتنب الكبائر»^١ فإن المتبادر منه أن من عرف باجتنب الكبائر تقبل شهادته بين المسلمين لهم وعليهم ولو كان مرتكباً لخلاف المروءة، ويدل عليه أيضاً الإطلاق المقامي الوارد في صحيح ابن أبي يعفور، فإن الإمام عند الجواب عن سؤاله يكون في مقام بيان جميع ماله دخل في قبول الشهادة، فهذا الإطلاق حاكم بعدم اعتبار المروءة في العادل.

وكذا إطلاق قوله عليه السلام: «إذا كان أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أُجيزت شهادتهم»^٢ وأما خبر علاء بن سيابة فهو نصّ على عدم اعتبار المروءة حيث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شهادة من يلعب بالحمام؟ قال عليه السلام: «لا بأس إذا كان لا يعرف بفسق» ومثله إطلاق خبر علقمة: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، ولم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل الستر والعدالة، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً»^٣.

ثم إنّه لو كانت المروءة معتبرة في العدل لدى الشارع لبان من جهة كثرة الابتلاء به، وانت لا تجد الدلالة عليها، ولا الإشارة إلى اعتبارها في خبر، فعدم الدليل على اعتبارها دليل العدم، ويشهد على عدم اعتبارها اتفاق النصّ والفتوى على عود العدالة بالتوبة من الفسق، فالتائب من الذنب عادل ولو كان مرتكباً لخلاف المروءة.

احتجّ من قال باعتبار المروءة في العدل بقرات ثلاث من صحيح ابن أبي يعفور:

الأولى: قوله عليه السلام: «بأن تعرفوه بالستر والعفاف»^٤.

وجه الدلالة أنّ حذف المتعلّق دليل على العموم فيعمّ جميع العيوب الشرعية والعرفية.

الثانية: قوله عليه السلام: «كفّ البطن والفرج واليد واللسان»^٥.

١. مرّ تخريجه في ص ٢٩٥.

٢. ٣٠٢. مرّ تخريجه في ص ٣٠٠.

٣. ٥٤. مرّ تخريجه في ص ٢٩٥.

وجه الدلالة ما مرّ فيفيد عموم الكفّ عن القبائح الشرعية والعرفية .

الثالثة: قوله عليه السلام: «وأن يكون ساتراً لجميع عيوبه»^١.

وجه الدلالة أنّ لفظ الجميع من أدوات العموم .

والتحقيق: عدم صحة هذا الاحتجاج؛ إذ المتبادر من الستر والكفّ في كلام الشارع تعلقهما بما يكون عيباً عنده ويقبح لديه، ومناسبة الكلام مع المتكلم شاهدة لذلك، فالحمية في لسان الطبيب منصرفة إلى عموم ما يجب الاحتماء عنه عند الطبيب، فلا يشمل الاحتماء المطلوب عند قائد الجيش في ساحة القتال، إفادة حذف المتعلق توجب الانصراف إلى العيوب التي تكون عيباً لدى الشارع دون غيره، كما يشهد بذلك قوله عليه السلام: «ويعرف باجتناب الكبائر»^٢.

فدعوى أنّ المتبادر من الكفّ في كلام وليّ الله - هو الكفّ عن حرّامات الله لا الكفّ عن حرّامات قرية شدغيث - مسلمة، مع أنّ المتبادر من الستر والعفاف هو التستر والتعقّف عن العيب الحقيقي، لا العيب الذي يكون عيباً عند قوم وليس بعيب عند قوم آخرين، فظهر النظر في الاحتجاج بعموم قوله عليه السلام: «أن يكون ساتراً لجميع عيوبه»^٣.

ولا يخفى أنّ اشتراط العدالة في الشاهد في الإسلام إنّما يكون من باب حصول الوثوق بصدق كلامه، وأنّه لا يكذب، وأين المروءة من ذلك؟
ومن العجب أنّ الفقهاء الذين اعتبروا المروءة في العدل فرّعوا بعد تفسيرهم للعدالة بما يخالف العدالة، ولم يفرّعوا بفرع من ناحية خلاف المروءة.

قال العلامة في القواعد:

العدالة كليفية نفسانية راسخة تبعث على ملازمة التقوى والمروءة، فلا تقبل شهادة الفاسق، ويخرج المكلف عن العدالة بفعل كبيرة.^٤

٣-١. مرّ تخريجه في ص ٢٩٥.

٤. قواعد الاحكام، ج ٢، ص ٢٣٦.

ثم قال عليه السلام: «ويخرج بفعل الصغائر مع الإصرار أو الأغلب، ولا يقدح النادر؛ للحرج»^١.

ولا يخفى الإشكال في دليبه؛ لأن الحرج رافع للحكم التكليفي لا الحكم الوضعي.

ونظير هذا الكلام غيره ممن اعتبر المروءة في العدالة، ولم يفرعوا عليه عدم قبول شهادة فاقد المروءة وإن كان تاركاً للكبائر.

ومن المعلوم: أن التقيد الشديد بالاجتناب عما ينافي المروءة يكشف عن كثرة الاعتداد بالناس وشدّة الاهتمام بهم، ولعلّه صفة لا يحبّها الموحد المؤمن.

إن التصوّف الملامي ليس بممدوح عند الشرع بل هو مبغوض الشارع؛ فإن الإسلام قد صدع بإصلاح ظاهر المسلم وإصلاح باطنه، فتطهير السرّ وتنزيه العلن جناحان للمسلم، قال الله تعالى:

﴿الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية فلهم أجرهم عند ربّهم، ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾^٢ وقال تعالى: ﴿قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرّاً وعلانية من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلاق﴾^٣.
إن الحجّ وصلاة الجماعة من أفضل العبادات ولا يمكن الإتيان بهما سرّاً.

العدالة والعصمة

إنّ لملكة العدالة مراتب، وهي بحسب قوّة فاعليّتها تجاه الموانع وضعف فاعليّتها في قبال المعارضة.

فإنّ العدالة هي الصفة النفسية التي تدافع الهوى، وتبعث إلى الاجتناب عن

١. نفس المصدر.

٢. البقرة (٢) الآية ٢٧٤.

٣. إبراهيم (١٤) الآية ٣١.

المعصية، وتزجر عن الإثم، وأفضل مراتبها وأقومها هي التي لا تغلب أبداً، فهي التي تزجر عن ارتكاب أي إثم حدوثاً واستمراراً في أي حالة من الأحوال مهما كان الذنب مطلوباً ومحبوباً، وهذه المرتبة متحققة في الأنبياء والأولياء صلوات الله عليهم أجمعين، إنَّما الكلام في اختلافها عن العصمة الموجودة فيهم، أو اتِّحادها معها، اختار الثاني في المستمسك^١، لكن المتبادر من آية التطهير أنَّ العصمة مرتبة أعلى من جميع مراتب العدالة، وهي المرتبة التي تكون بإرادة الله تعالى.

فالعدالة هي الصفة التي تمنع عن ارتكاب الإثم، والعصمة هي التي تمنع عن التفكير في ارتكابه، وعن الشوق والميل إليه.

فهل العصمة من مقولة العلم، أو من مقولة أخرى، للبحث عنها مقام آخر. على أنَّ العصمة قوةٌ قدسيةٌ تحفظ المعصوم عن الخطأ والسهو أيضاً. بشهادة قوله تعالى: ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم﴾^٢.

فلو لم يكن الرسول وأولو الأمر معصومين عن الخطأ والزلل والسهو والنسيان للزم أمره تعالى بارتكاب منهيته ومحرماته، كما أنَّ سوق الكلام - حيث جعل إطاعة الرسول وأولي الأمر واجباً كإطاعته تعالى - يدلُّ على أنَّ أو أمرهم جميعاً ليس ممَّا يسخط الله ويغضه، بل كلُّها من الكتاب والحكمة اللذين بعث الرسول لتعليمهما.

كاشفية حسن الظاهر عن العدالة

هل جعل حسن الظاهر أمانة على العدالة؟

إنَّ الجواب عن هذا السؤال يتحقَّق ببيان أمور:

الامر الأوَّل: في النظر على ما يدلُّ على ذلك.

قد تضافرت النصوص واستفاضت في الدلالة على كون حسن الظاهر كاشفاً

١. المستمسك، ج ١، ص ٥١، ٥٢.

٢. النساء (٤) الآية ٥٩.

عن العدالة .

منها : قوله عليه السلام في صحيحة عبدالله بن أبي يعفور : « ويعرف باجتناب الكبائر التي أوعدها الله عليها النار »^١ .

ومنها : قوله عليه السلام فيها : « والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه »^٢ .

ومنها : مرسله يونس بن عبدالرحمن عن بعض رجاله ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن البيّنة إذا أقيمت على الحقّ أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة؟ فقال عليه السلام : « خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم : الولايات ، والمناكح ، والذبائح ، والشهادات ، والانساب ، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ، ولا يسأل عن باطنه »^٣ .

ولا يضرّها الإرسال ؛ إذ المرسل هو يونس من كبار علماء الصحابة ، وهو يعرف بـ « الثقة » ويميّزه عن غيره ، ولم يوصف بالرواية عن الضعفاء ، بل حكى عن العلامة شيخ الشريعة الإصفهاني : أن يونس يروي عن ستين رجلاً كلهم ثقات^٤ . وفي التعبير عن بعض رجاله إشعار بتعدد رواية يونس عنه ، وهذا كاشف عن ثبوت وثاقته عند يونس .

ثم إن الراوي عن يونس محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني ، وهو ثقة على الأقوى ، فقد مدحه مثل : الفضل بن شاذان ، فلا عبرة بتضعيف ابن الوليد له وإن تبعه الصدوق والشيخ ... فإنّ تضعيفه معارض بتوثيق من تقدّم على ابن الوليد كالفضل ، ومن تأخّر عنه كالكشي وابن نوح والنجاشي . مع أنّ رواية علي بن إبراهيم عنه تدلّ على ثبوت وثاقته عند عليّ . مضافاً إلى أنّ هذه المرسل مشهورة بين الأصحاب ،

١ و ٢ . مرّ تخريجه في ص ٢٩٥ .

٣ . مرّ تخريجه في ص ٣٠٠ .

٤ . انظر دروس في فقه الشيعة ، ج ١ ، ص ١٦٠ .

والظاهر أنها معمول بها .

و منها : صحيح ابن المغيرة عن الرضا عليه السلام حيث قال : «كلّ من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»^١ ، فإنّ الصلاح هو حسن الظاهر .

و منها : صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : «لو كان الامر إلينا لاجزنا شهادة الرجل إذا علم منه خير»^٢ الحديث ، والخير هو حسن الظاهر .

و منها : خبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام حيث قال : «لا بأس بشهادة الضيف إذا كان عفيفاً صائناً»^٣ الحديث العفة والصون هو ستر العيوب وحسن الظاهر .

و منها : صحيحة حرير عن الصادق عليه السلام في حديث : «إذا كان أربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة الزور أجزت شهادتهم جميعاً»^٤ الحديث .

و منها : خبر عبدالكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر عليه السلام : «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات ، من أهل البيوتات ، معروفات بالستر والعفاف ، مطيعات للأزواج ، تاركات للبداء والتبرج إلى الرجال في انديتهم»^٥ .

و من المعلوم : أنّ كلّ واحد من هذه الاوصاف من مصاديق حسن الظاهر .

و منها : رواية البنظفي في الصحيح على الاقوى عن أبي الحسن عليه السلام في حديث

قال :

«من ولد على الفطرة أجزت شهادته على الطلاق بعد أن يعرف منه خير»^٦ .

و من المعلوم : أنّ المراد من الخير هو الخير الظاهر ؛ لأنّه الذي يعرف ، وليس ذلك

إلا التادّب بالأداب الشرعيّة .

١ . مرّ تخريجه في ص ٣٠٠ .

٢ . وسائل الشيعة ، ج ٢٧ ، ص ٣٩٤ ، الباب ٤١ من ابواب الشهادات ، ح ٨ .

٣ . مرّ تخريجه في ص ٢٩٨ .

٤ . مرّ تخريجه في ص ٣٠٠ .

٥ . مرّ تخريجه في ص ٢٩٧ .

٦ . وسائل الشيعة ، ج ٢٢ ، ص ٢٦ ، الباب ١٠ من ابواب مقدمات الطلاق وشرائطه ، ح ٤ .

هذه جملة من نصوص الباب، والمستفاد منها أن الشارع جعل حسن الظاهر اشارة للعدالة، ووجوداً تنزلياً لها، وكاشفاً عن ثبوتها عند الجهل بها مفهوماً أو مصداقاً، وإن كان الأكثر في باب جعل الأمارات هو الأمارية عند الجهل بالمصداق لا المفهوم.

الامر الثاني: أن حسن الظاهر هل هو حجة تعبدية فيكون لحجته إطلاق يتناول صورة عدم إفادته الوثوق، أم هو حجة عقلانية أمضاها الشارع فتكون غير متناولة لتلك الصورة؟

والتحقيق: أن حسن الظاهر وإن كان مفيداً للوثوق الشخصي لكن إطلاقات النصوص تدل على اعتباره مطلقاً حتى في تلك الصورة، وأما شمول الإطلاقات لصورة الظن بالخلاف ففيه تأمل؛ من أن جعل الأمارة إنما يكون عند الجهل بالواقع، وأما عند العلم به فجعل الكاشف أمراً لغوياً.

والظن مرتبة من مراتب العلم، فالظن بالخلاف ليس بجاهل، بل هو داخل في العارف، والشاهد على ذلك صحيح أبي بصير عن الصادق عليه السلام حيث قال: سألته عما يرد من الشهود؟

فقال عليه السلام: «الظنين والمتهم والخصم»^١.

والمتهم هو الذي صار محلاً للظن بالخلاف وإن كان ظاهره حسناً.

ومما ذكرنا ظهر النظر فيما ذكره بعض الأساطين:

من أن حسن الظاهر اشارة تعبدية على العدالة الواقعية، ومقتضى إطلاق ما دل على امارته عدم اعتبار الظن بحسن الباطن، بل مقتضاه عدم قبح الظن بالخلاف في امارته كما هو الحال في جميع الامارات التعبدية. ويؤيد ذلك في خصوص المقام قوله عليه السلام في مرسله يونس: «و لا يسأل عن باطنه»^٢. لدلالته على عدم الاعتبار بالباطن رأساً،

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٧٣، الباب ٣٠ من أبواب الشهادات ح ٣.

٢. مرتخرجه في ص ٣٠٠.

لزوم الاجتهاد او التقليد او الاحتياط / ٣٢٣

بل صريح قوله عليه السلام في صحيحة ابن ابي يعفور: «حتّى يحرم على المسلمين التفتيش عمّا واء ذلك من عثراته وعيوبه»^١.

حرمة التجسس عن الباطن

و من المعلوم: أنّ الظنّ بحسن الباطن يتوقّف على تتبّع زلاته والفحص عن أسراره في الجملة.

بيان النظر: أنّ قوله دام ظلّه: «إنّ حسن الظاهر أمانة تعبديّة على العدالة الواقعيّة» ليس بصحيح؛ فإنّه أمانة عقلائيّة أيضاً من جهة إفادته الوثوق بالعدالة.

و أمّا قوله: «و مقتضى إطلاق ما دلّ على أمارته عدم اعتبار الظنّ بحسن الباطن» فهو صحيح.

و أمّا قوله: «بل مقتضاه عدم قرح الظنّ بالخلاف في أمارته» فليس بصحيح؛ لأنّ الخطاب في دليل جعل الامارة موجه إلى الجاهل، والظانّ ليس بجاهل؛ فإنّ الظنّ مرتبة من مراتب العلم، و من ذلك ظهر النظر في قوله: «كما هو الحال في جميع الامارات التعبدية» فإنّ هذا المعنى وإن اشتهر بين المعاصرين و من قارب عصرنا لكنك عرفت الإشكال فيه. اللهم إلا أن يدلّ دليل على عدم اعتبار الظنّ حتّى يصير الظانّ في حكم الشاكّ تعبداً، لكن نفس دليل اعتبار الامارة قاصر عن الدلالة على ذلك.

و أمّا قوله: «لدلالته على عدم الاعتبار بالباطن» فلا يخلو من إشكال. فإنّ النهي في قوله عليه السلام: «و لا يسأل عن باطنه»^٢ قد ورد في مقام دفع توهم وجوب الفحص عن الباطن، فلا يدلّ على عدم الاعتبار بالباطن، ولو كان الباطن غير معتبر لكان جعل حسن الظاهر دليلاً عليه لغواً، بل ولو كان الباطن غير معتبر لما كان معرفته مضراً.

و أمّا قوله: «إنّ الظنّ بحسن الباطن يتوقّف الخ» فلا يخلو من خفاء؛ لأنّ الظنّ

١. مرّ تخريجه في ص ٢٩٥.

٢. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ١٥٩.

٣. مرّ تخريجه في ص ٣٠٠.

بحسن الباطن وإن كان غير معتبر لكنّه يحصل من نفس حسن الظاهر من دون توقّف على تتبّع زلاته والفحص عن أسراره، بل قد عرفت أنّ حسن الظاهر مفيد للوثوق فضلاً عن إفادته الظنّ.

ولا يخفى أنّ النصّ ليس كما ذكره بل هو هكذا: «حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه، وتفتيش ما وراء ذلك»^١.

و ذهب شيخنا الأنصاري إلى لزوم تقييد هذه الإطلاقات بما دلّ على اعتبار الوثوق بالعدالة - كقوله عليه السلام في رسالة يونس: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته»^٢ - بدعوى أنّ المراد يكون موجِباً للوثوق بباطنه لعدم حصول الأمن إلاّ بذلك، وكقوله عليه السلام في رواية أبي عليّ بن راشد: «لا تصلّ إلاّ خلف من تثقّ بدينه»^٣ وفي رواية الشيخ بإسناد عن سهل بن زياد زيادة «و أمانته»^٤ وأورد عليه بعض الأساطين بقوله:

ولا يخفى أنّه لا يصلح شيء من الروايتين لتقييد الإطلاقات المتقدّمة، أمّا الرسالة فمضافاً إلى ضعفها بالإرسال لادلالة لها على لزوم الأمن بالباطن؛ لأنّ الموصوف بالأمن هو ظاهر الرجل دون باطنه، فهي على عكس المطلوب أدلّ، فالمراد أن يوثق بظاهره، وأنّه لا يتجاهر بالفسق، لأنّ يوثق بموافقة ظاهره باطنه، وأنّ حسن الظاهر مسبّب عن الملكة.

و أمّا ما دلّ على اعتبار الوثوق بالعدالة فهو محكوم بما دلّ على أماريّة حسن الظاهر كسائر الطرق والامارات؛ لأنّ ظاهر ما دلّ على اعتبار الوثوق بها هو اعتباره على نحو الطريقيّة لا الموضوعيّة، وإلاّ لزم تقييد حجّة البيّنة على العدالة واستصحابها بالدليل المذكور.^٥

١. مرّ تخريجه في ص ٢٩٤.

٢. مرّ تخريجه في ص ٢٩٩.

٣. وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣١٥، الباب ١١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٨.

٤. وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٠٩، الباب ١٠ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

٥. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ١٦٠.

أقول: قد مرّ البحث في سند المرسلة، ونزيد على ما ذكره دام ظلّه في بيان دلالتها أنّ قوله عليه السلام: «إذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً»^١ مرادفاً لقوله عليه السلام: «ساتراً لجميع عيوبه»^٢ فإنّ المقصود هو العيوب الظاهرة بقريضة لفظ الستر، فاتّصاف الظهور بالأمن باعتبار نفسه لا باعتبار إفادته الوثوق بكاشفيته عن الباطن؛ لأنّ ذلك خلاف ما يتبادر منه.

وأما قوله عليه السلام: «تثق بدينه» فلا يدلّ على اعتبار الوثوق بالعدالة؛ لأنّه لو كان المراد من الدين كونه إمامياً فلا صلة له بالبحث، وإن كان المراد منه هو التدين وهو الذي يفسّر بالتعبّد بالشرع فليس ذلك إلا حسن الظاهر، كما يشهد بذلك عطف الأمانة عليه تفسيراً في رواية الشيخ، فيدلّ النصّ على اعتبار الوثوق بثبوت حسن الظاهر.

فهذه الرواية مثل قوله عليه السلام: «كلّ من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته»^٣ ومثل قوله عليه السلام: «إذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً، مواظباً على الصلوات، متعاهداً لأوقاتها في مصلاه، فإنّ ذلك يجيز شهادته»^٤.

الامر الثالث: في بيان المراد من حسن الظاهر.

نقصد من حسن الظاهر حكومة الدين في أفعال المرء وأقواله، وإن ماورد في النصوص تعبيراً عنه أو مصداقاً له صنفان:

أحدهما: مفاهيم عامّة مبينة لحسن الظاهر ومرادفة له، مثل قوله عليه السلام: «ساتراً لجميع عيوبه»^٥ وقوله عليه السلام: «إذا كان مرضياً»^٦ وقوله عليه السلام: «عرف بالصلاح»^٧ وقوله عليه السلام: «ظاهرة ظاهراً مأموناً»^٨ وقوله عليه السلام: «أن يعرف منه خيراً»^٩ وقوله عليه السلام:

١. مرّ تخريجه في ص ٣٠٠.

٢. مرّ تخريجه في ص ٢٩٥.

٣. مرّ تخريجه في ص ٣٠٠.

٤. مرّ تخريجه في ص ٢٩٥.

٥. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٩٧-٣٩٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، ح ١٩.

٦. مرّ تخريجه في ص ٣٠٠.

٧. مرّ تخريجه في ص ٣٢١.

«فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً»^١ وقوله عليه السلام: «إذا كان لا يعرف الفسق»^٢.

فإن المتبادر من السلب في الأخيرين هو السلب عند وجود الموضوع.

ومن المعلوم: أن هذه العناوين المنصوصة وإن كانت متخالفة بحسب التعبير أو بحسب السلب والإيجاب لكنّها متّحدة بحسب المضمون، فإنّ الساتر للعيوب هو المرضي، والمرضي هو المعروف بالصلاح، وهو الذي فيه خير، ويكون ظاهره مأموناً، ولم يارتكاب ذنب منه، ولم يعرف بفسق، فكلّ واحد من هذه التعبيرات تفسير لحسن الظاهر.

الصنف الثاني: مصاديق خاصّة ذكرت لحسن الظاهر ومحقّقة له، مثل: اجتناب

الكبائر، ومثل: التعاهد للصلوات الخمس.

ومن هذا الباب قوله عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم،

ووعدهم فلم يخلفهم»^٣ وقوله عليه السلام: «مطيعات للأزواج، تاركات البذاء والتبرّج مع

الرجال في أنديتهم»^٤ وقوله عليه السلام: «ليس يعرفون بشهادة الزور»^٥.

فقد جعل في بعض هذه النصوص ترك محرّم أو محرّمات مصداقاً، وجعل في

بعضها إتيان بعض الواجبات مصداقاً، وفي بعضها قد جمع بين فعل واجب وترك

محرّم، ولما كان ذكر كلّ واحد منها من باب المصداق، فحصول حسن الظاهر

ليس بمنحصر بها، فقد يتحقّق بغيرها أيضاً من فعل واجب أو ترك محرّم. فإنّ مجيء

هذه الأمور في النصوص ليس من باب الموضوعيّة، بل من باب ذكر المصداق وبيان

المثال.

الامر الرابع: في الإشارة إلى طرق معرفة حسن الظاهر.

١. مرّ تخريجه في ص ٣٠٠.

٢. مرّ تخريجه في ص ٣٠٠.

٣. مرّ تخريجه في ص ٢٩٤.

٤. مرّ تخريجه في ص ٢٩٧.

٥. مرّ تخريجه في ص ٣٠٠.

فقد يعرف بالمعاشرة والمخالطة في مقدار من الزمان بحيث لم ير منه إثم، ولم يعرف بفسق.

وقد تحصل معرفته بالشياع عنه بذلك وإن لم يكن مفيداً للعلم؛ لإطلاق قوله عليه السلام في صحيحة ابن أبي يعفور: «إذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً»^١ أما الوصول إلى الشياع فقد يحصل بالوجدان كما إذا صار الشياع ملموساً للإنسان، وقد يحصل العلم بذلك - كما هو الحال في كثير - من أئمة الجماعات في المحلات الواقعة فيها المساجد التي يقيم الجماعة فيها، وقد يعرف بإخبار من يوثق بقوله، ويحصل الاطمئنان بخبره.

الأمر الخامس: في تقوّم حسن الظاهر بعدم العلم بالمعصية.

إنّ المتبادر من قوله عليه السلام: «ويعرف باجتنب الكبائر»^٢ بحسب الظهور العرفي عدم العلم بارتكابها، فلا يتوهم دلالته على حصول العلم بالاجتناب، والشاهد على ذلك قوله عليه السلام: «ليس يعرفون بشهادة الزور»^٣ وقوله عليه السلام: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، ولم يشهد عليه شاهدان»^٤ وقوله عليه السلام: «إذا كان لا يعرف بفسق»^٥.

فعدم حصول العلم بارتكاب الكبيرة عند المعاشرة في مقدار من الزمان كاف في تحقّق إحراز حسن الظاهر، فلا يعتبر حصول العلم بعدم الارتكاب.

ثبوت العدالة بخبر الثقة

قد مرّ منّا إثبات حجّية قول الثقة في جميع الموضوعات إلا ما خرج بالدليل فنثبت به العدالة، وأمّا الدليل الدالّ على ثبوت العدالة بخبر الثقة خصوصاً فلم أعثر عليه في كتب القوم، بل لم يقل به كثير منهم.

ويمكن الاحتجاج له بتوثيقات الأئمة الواردة في الروايات حول عدّة من الناس؛

١. ٢٠١. مرّ تخريجه في ص ٢٩٥.

٢. ٤٠٣. مرّ تخريجه في ص ٣٠٠.

٣. ٥. مرّ تخريجه في ص ٣٠٠.

إرشاداً لشيعتهم، كي يعرفوهم ويعملوا بأقوالهم ورواياتهم عنهم .
ومن المعلوم: أنّ حكاية هذه التوثيقات عنهم تكشف عن حجّية قول الثقة
عندهم؛ إذ لو لم يكن قول الثقة حجّة عندهم لم يكن في صدور هذه التوثيقات عنهم
كثير فائدة .

وبعبارة أخرى: إنّ إخبار الإمام عليه السلام عن وثاقة رجل دليل على حجّية قول
الراوي عنه عليه السلام، فإذا لم يكن خبر الراوي عنه حجّة عنده لم يفد توثيقه عليه السلام لخصوص
ذلك الراوي .

فحكاية الراوي عنه، وكذلك نقل الأصحاب خبر هذا الراوي كاشف يقيني عن
حجّية قوله عند الإمام، ومثله الحال في صدور الجرح عنهم بالنسبة إلى بعض، فإذا
لم يكن خبر الراوي الثقة عندهم عليه السلام حجّة حتّى يخبر بهذا الجرح الآخرين لم يكن في
صدور هذا الجرح منهم كثير فائدة .

ويمكن الاستدلال على حجّية خبر الثقة بالعدالة بسيرة المشرّعة من الصحابة
والعلماء على العمل بأقوال الرجالين الموثّقين للرواة، فلو لم ترجع هذه السيرة إلى
سيرة العقلاء لكانت دليلاً خاصّاً على ثبوت العدالة والوثاقة بإخبار الثقة .

ثبوت العدالة بالبيّنة

لا ريب في حجّية البيّنة في الجملة كما في باب المرافعات، وفيما ورد النصّ على
حجّيتها فيه بالخصوص كثبوت الهلال والفسق والطلاق والزندقة وغيرها .
ولعلّك - بما تلونا عليك في البحث عن حجّية قول الثقة في مطلق الموضوعات،
وفي خصوص العدالة - عرفت غناء البحث عن ثبوت العدالة بالبيّنة، فالباحث هنا على
فرض عدم حجّية قول الثقة في الموضوعات كما اشتهر بين المعاصرين .

ولقد مرّت حجّية البيّنة في مطلق الموضوعات ايضاً حتّى بناء على عدم حجّية قول
الثقة فيها، واحتجّ على ثبوت العدالة بالبيّنة بما حكى عن فعل النبي صلى الله عليه وآله في الفحص
عن أحوال الشهود، فكان صلى الله عليه وآله يبعث رجلين من خيار صحابته إلى قبيلتهم أو محلّتهم

حتى يفحصا عن حالهم حتى يعمل بالتقاضي في القضاء على إخبارهما جرحاً وتعديلاً.^١
أقول: لا بأس بهذا الدليل من حيث الدلالة، والشواهد الحالية تشهد بصحة هذا
الخبر، فلا وقع للإشكال عليه بأن سند هذا الخبر غير خال عن الضعف؛ لكونه منقولاً
عن التفسير المنسوب إلى العسكري عليه السلام، ولم تثبت النسبة.

و أورد عليه بعض الأساطين: «من أنه وارد في مقام الحكومة، فلا يدل على
الحجية في جميع الموضوعات»^٢.

أقول: إن الإيراد غير وارد لعدم وروده في باب الحكومة، بل هو وارد في ثبوت
موضوع قد تتوقف عليه أركان الحكومة؛ فإن عدالة الشهود من قبيل وجود
المترافعين.

و يمكن الاحتجاج على ثبوت العدالة بالبيّنة بخبر علقمة: «فمن لم تره بعينك
يرتكب ذنباً، ولم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل الستر والعدالة»^٣.

و تقريب الاستدلال به: أنه قد جعل فيه ثبوت الفسق موقوفاً على أحد امرين:
الرؤية، وشهادته الشاهدين، كما جعل فيه ثبوت العدالة على فقدان كلا الأمرين.
فيقال: إن للعدالة صلة بهما، وتثبت بكل واحد منهما، أعني العلم الوجداني
أو البيّنة.

و بيان آخر: إن العرف لا يرى للفسق خصوصية حتى يختص ثبوته بشهادة
الشاهدين دون ضده وهو العدالة، فإذا كانت الخصوصية ملغاة عند العرف ومعتبرة عند
الشرع للزم الإرشاد إليها من جانب الشرع، فانتفاء الإرشاد دليل موافقة الشرع للعرف.
و يمكن تعميم هذا البيان حتى يدل على حجّة البيّنة في جميع الموضوعات، بأن
يقال: قد جعل في الحديث عدم شهادة الشاهدين عطفاً على عدم العلم الوجداني،

١. تفسير العسكري ص ٦٧٤.

٢. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ١٦٢، مع بعض الاختلاف في الالفاظ.

٣. مرّ تخريجه في ص ٣٠٠.

وجعلنا في سياق واحد، فيفيد الخبر أنّ شهادة الشاهدين عند الشارع مثل العلم الوجداني عنده في الحجية .

مضافاً إلى أنّ إلغاء خصوصية المورد عند العرف يفيد التعميم، ولكن الرواية ضعيفة السند، بل والدلالة، فإنّها تدلّ على إجراء أصالة العدالة في كلّ مسلم، وما أسهل الأمر لو كان كذلك، بل ما أخرج الأمر لو كان كذلك، إنّ أقوال أئمتنا المعصومين عليهم السلام وأفعالهم على خلافها .

ثبوت العدالة بالشياع

وثبتت العدالة بالشياع؛ فإنّه مفيد للوثوق، وهو حجة عند العقلاء .
و أما إذا لم يفد الوثوق فلم أعثر على قائل بحجّيته حتّى قيل: «ربّ مشهور لا أصل له»^١.

لكن في نصوص الباب إطلاقات قد يخطر بالبال جعل الشياع طريقاً تعبدياً للعدالة .

منها: قوله عليه السلام في الصحيح: «فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا: ما رأينا منه إلا خيراً»^٢. مع أنّه قد علّق في ذيله نفوذ شهادته بين المسلمين على كونه مشهوراً بالخير .

ومنها: قوله عليه السلام: «كلّ من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح جازت شهادته»^٣ إنّ المعروفة هي الشياع دون غيره .

ومنها: قوله عليه السلام: «إذا كان لا يعرف بفسق»^٤. إنّ عدم المعروفة بالفسق عند العرف ملازم للمعروفة بالصلاح، كما أنّ عدم الفسق عند الشرع هو الصلاح، ويدلّ

١ . بحار الأنوار، ج ٥٣، ص ٢٨٦ .

٢ . مرّ تخريجه في ص ٢٩٥ .

٣ . مرّ تخريجه في ص ٣٠٠ .

٤ . مرّ تخريجه في ص ٣٠٠ .

على ذلك ما حكى عن فعل النبي ﷺ من بعثه رجلين من صحابته إلى محلّة الشهود للاختبار عن أحوالهم، فإنّ حصول المعرفة للرجلين المبعوثين كثيراً ما يحصل من الشياخ، سيّما إذا ضمنا إلى ذلك كونهما اجنبيين عن ذلك المحلّ، ولا يعرفان أحداً بالوثاقة هناك .

الشهادة بالعدالة

إنّ الشهادة والإخبار بالعدالة كما يكون قولياً كذلك يكون كتبياً أيضاً، ولا فرق بينهما في الحكم من جانب العقل والنقل؛ فإنّ العقلاء لا يفرّقون بينهما، ولصدق الإخبار والشهادة على الكتبي منهما كاللفظي، وكذلك الحال في الإقرار الكتبي فإنّه مثل اللفظي .

وأما الإخبار الفعلي بالعدالة كأن يجعله شاهداً أو يقتدي به في الصلاة، فتحقيق الحال فيه أنّ العقل يرى الشهادة الفعلية كالقولية إذا كان الثقة في مقام الحكاية بخبره الفعلي؛ لصدق عناوين الشهادة والإبلاغ والخبر ونحوها من الألفاظ الواردة في النصوص على الفعلي منها كما يصدق على القولي .

ويشهد لذلك صلاح هذه العناوين للانقسام إلى القولي والفعلي من دون عناية، كما تتّصف بهما، وصحة الخبر بالإخبار الفعلي بأن يوصف بالصدق والكذب اللذين من خواصّ الخبر .

ومن المعلوم: أنّ العقلاء لا يفرّقون بين الخبر القولي وبين الخبر الفعلي من حيث إفادته الوثوق، فكما يكون الخبر القولي حجّة عندهم كذلك يكون الخبر الفعلي .

ومما مثّل به اصحاب أصول الفقه لتصوير المصلحة في نفس الأمر، بما إذا قصد الأمير الإخبار بامانة رجل فيعطيه مفتاح خزائنه تجاه الناس ويأمره بأخذه، أو يأمر الأستاذ أحد تلامذته بالجواب عن مسألة غامضة؛ إخباراً عن علم التلميذ .

وقد اتفق المسلمون على أنّ السنّة لا تختصّ بالقول فقط، بل هي تعمّ الفعل والتقارير، فلو لم يكن الفعل أو التقرير مفيداً للخبر، لما عمّتهما السنّة .

فإن قلت : لماذا يشترط التلقظ في البيّنة على الدعاوى ولا تكفي الكتابة فضلاً عن الفعل؟

قلت : ذلك من أجل دليل خاصّ به في باب المرافعات ، وليس من أجل عدم شمول الشهادة على الفعل ، فذلك تخصيص تعبدي وليس بتخصّص . ثم إن إجمال الفعل في قبالة اللفظ غير مضرّ بصلاحيّة الفعل للإخبار ؛ فإن إخبار الفعل أيضاً إجمالي ، بل الذي يضرّه الإجمال هو الإطلاق ، ولذلك لا نقول بإطلاق الفعل ، بل يجوز التمسك به حتّى إذا كان الفاعل في مقام البيان عن تمام مقصده .

فظهر النظر فيما ذكره العلامة الأنصاري في رسالته في البحث عن العدالة حيث قال :

إن الاعتماد على الإخبار الفعلي إذا لم يفد الوثوق بالعدالة في غاية الإشكال ؛ لفقد ما يطمئن به النفس من الدليل عليه تعبداً .

وجه النظر : أن إطلاقات الأدلة والصدق العرفي للالفاظ وسيرة العقلاء خير دليل لاطمئنان النفس ، فالمسألة كادت أن تكون بديهية .

فإن قلت : إن الشهادة الفعلية لا تكشف إلا عن اعتقاد فاعلها بعدالة من يخبر عنه ، فلا يدلّ على أمر ذي اثر ؛ لأن جواز الاقتداء مثلاً مرتّب على العدالة الواقعية ، لا على اعتقاد المخبر ، وذلك بخلاف الشهادة القولية فإنها تدلّ على العدالة الواقعية ولو بالالتزام .

قلت : لا فرق بين الخبر القولي والخبر الفعلي من حيث نفس الإخبار ، فكما يكون الخبر القولي إخباراً عن الواقع بزعم المخبر كذلك يكون خبره الفعلي إخباراً عن الواقع بزعمه ، ويشهد لذلك اتحاد الخبرين ، وانطباق كلّ منهما على الآخر ، إذا أخبره المخبر بالخبر الفعلي نفس خبره بالخبر القولي ، ولا تنفيذ فائدة زائدة على إفادة خبره الفعلي .
والتحقيق : أن الخبر الفعلي حقيقة الخبر ومصدقه الواقعي ؛ إذ اللفظ غير مقوم

لخبرية الخبر، وإلى ما ذكرنا يحمل ما عن الشهيد (قده) في الدروس من القول «بعدم الفرق بين القولي من الشهادة وبين الفعلي منها».

فروع

أحدها: إذا لم يكن الثقة في مقام الإخبار بفعله أو كتابته فلا سبيل إلى القول بحجية ذلك؛ للتأمل في صدق الشهادة وصدق الخبر على هذا الفعل، فهو نظير التلفظ بالخبر القولي الذي لا يكون القائل به ملتفتاً إلى ما يقول، فلا يوصف كلامه بالصدق ولا بالكذب.

الثاني: كما يصحّ الإخبار بالفعل يصحّ الإنشاء بالفعل إلا ما يصدنا الدليل عن القول بصحته؛ ولذا يصحّ بيع المعاطاة بل كثير من العقود تصحّ بالفعل عند جميع العقلاء والمشرعة، بل يتحقق الإنشاء لدى العقلاء بمجرد النسبية وإن كان الشرع لم يمضه ولم ينفذه كما قيل.

الثالث: أنّ الإخبار قد يتحقق بالتقرير؛ فلذا يقال: إنّ سكوت المرأة في بعض الأحوال مخبر عن رضاها.

فهل التقرير يقوم مقام الخبر عن العدالة؟ فيه تأمل إلا إذا كان المقام ممّا يكون السكوت فيه حراماً.

وهل إجراء أصالة الصحة في فعله يجعل السكوت في هذا المقام إخباراً أم لا؟ وجهان: من حجية لوازمها غير الشرعية، ومن كونه لازماً أخصّ، وهو الأوجه. واعلم أنّ هناك أبحاثاً هامة أخرى حول العدالة أوردناها في رسالتنا التي أفردناها للبحث عن العدالة، ونعرض عن ذكرها خوف الإطالة، فراجع.

فقدان المفتي للشرائط

المسألة ٢٤: إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقداه للشرائط يجب على المقلد العدول إلى غيره.

إنّ الشرائط المعتمدة في المفتي لجواز تقليده هل هي معتبرة أيضاً في جواز البقاء على تقليده أم لا؟ فعلى الأوّل يجب العدول عنه عند فقد أحدها، وجهان، بل قولان: وقبل الدخول في البحث عن المسألة يجب أن يبيّن مورد النزاع ومقتضى الأصل فيها، أمّا مورد النزاع أنّه لو زال وصف الاجتهاد عن المفتي مثلاً فهل يجوز البقاء على تقليد آرائه الصادرة قبل زوال الاجتهاد أم لا، بعد القطع بعدم جواز تقليد الآراء الصادرة منه بعد زوال صفة الاجتهاد؟

أمّا مقتضى الأصل فالأصل العقلي واللفظي والعملي حاکمة بالجواز.

أمّا الأصل العقلي فهو سيرة العقلاء فإنّها قائمة على الرجوع إلى الآراء الصادرة من الخبراء عند زوال الخبرة عنهم، وهذا ممّا لا إشكال.

وأمّا الأصل اللفظي فهو الإطلاقات الواردة في الباب فيصدق على هذا التقليد أنّه رجوع إلى راوي الحديث، وناظر في الأحاديث، وإلى عالم صائن لنفسه، وهكذا. و أمّا الأصل العملي فالاستصحاب، وقد مرّ الإشكال عليه مع جوابه. إذا تقرّر ذلك فنقول:

احتجّ لوجوب العدول بوجهين:

أحدهما: إطلاق معاهد الإجماعات في اعتبار العلم والعدالة عند العمل برأي الفقيه من غير فرق بين الابتداء والبقاء.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ تحصيل الإجماع في مسألة لم يكن مبحوثاً عنها عند قدماء الأصحاب غير ممكن.

وثانياً: سلّمنا، لكنّ الكلام في تعبدية الإجماع لاحتمال استناد المجمعين إلى العقل. وثالثاً: أنّ دعوى الإطلاق لعقد إجماع موقوف على قيام الإجماع على لفظ خاصّ، وكون الإجماع المدعى في المقام من هذا القبيل غير معلوم، بل الشكّ كافٍ لعدم إحراز الإطلاق.

ثانيهما: أنّ ظاهر الأمر بتقليد الفقيه العادل، مثلاً: أنّ المسوق لوجوب اتباع رايه

هو تحقّق الرأي المضاف إلى الفقيه حال تعلّق العمل به، وإلا كان عملاً بغير الرأي، أو برأي غير الفقيه، أو برأي الفقيه غير العادل.

أقول: توضيح ذيل هذا الدليل أنّ المقوم للتقليد رأي الفقيه الموصوف بتلك الصفات المعبرة، وهذه الصفات قد يكون زوالها مزيلاً للرأي بحيث لا يقدر الفقيه بعد زواله على الاستنباط، مثل: الفهم، فينعدم المضاف وهو الرأي، ومثل: العلم، فينعدم المضاف إليه فيصير التقليد عملاً برأي غير الفقيه، ومثل: العدالة، فيصير التقليد عملاً برأي الفقيه غير العادل.

وقد تقدّم منّا البحث عن معنى اعتبار الرأي وزواله، فراجع. ونزيدك هنا فنقول: إنّ المفروض أنّ المقلّد بعد زوال بعض الأوصاف عن المفتي يعمل أيضاً برأي الفقيه الموصوف بتلك الصفة وإن كان المفتي حال عمل المقلّد بالفتوى غير موصوف بتلك الصفة، وإذا طلبت توضيح ذلك، فافرض أنّ المفتي قد انعدم حال عمل المقلّد برأيه، فهو لا يعمل برأي معدوم؛ فإنّ المعدوم لا رأي له، بل هو عامل برأي موجود.

و أورد على هذا الدليل بعض الأساطين بـ:

إنّ مقتضى إطلاقات الأدلة اللفظية للتقليد جواز البقاء من غير فرق بين الشرائط؛ لأنّها إنّما تدلّ على اعتبار الوصف حين الرجوع إلى المجتهد لاحق العمل بفتواه.^١
أقول: بل الإطلاقات إنّما تدلّ على اعتبار الوصف حين صدور الفتوى من الفقيه بشهادة شمولها للتقليد الابتدائي عن البحث.

وقال صاحب المستمسك:

الذي يظهر من بعض أدلة وجوب العدول عن الميّت أنّ وجوب العدول هنا من المسلّمات.^٢

١. انظر دروس في فقه الشيعة، ج١، ص١٦٩، مع اختلاف في اللفاظ.

٢. المستمسك، ج١، ص٥٧.

أقول: لاقية للمسلّمات إن لم تكن مورداً لإجماع تعبدي عند القدماء .
وقال بعض الأساطين :

المعلوم من مذاق الشرع أنّ من زال عقله أو علمه أو عدالته أو إيمانه المستلزم ذلك نقصه
ونزول مقامه لا يليق بمنصب الزعامة والرجعية في الدين .^١

أقول: ما ذكره دام ظلّه إنّما يكون مانعاً من مرجعيته الفعلية وعن زعامته حال
فقدان الشرائط، ولا سبيل إلى هذا الاحتمال فضلاً عن القول به، وأين ذلك من العمل
بآرائه الصادرة قبل فقدان الشرائط؟ وهذا العمل لا يلزم المرجعية والزعامة، وإلا لزمه
دام ظلّه أن يقول بمرجعية الميت وزعامته؛ لأنّه قائل بالبقاء على تقليد الميت .
ويمكن أن يقال: إنّ الأدلة الدالة على اعتبار أوصاف وشرائط في المفتي إنّما
تدلّ على اعتبارها حال الاستنباط بالإطلاق؛ بأن تكون الفتوى صادرة من الفقيه
الجامع للشرائط، وأمّا على أكثر من ذلك فلا دلالة لها، ولو كان في أدلة التقليد
لا على اشتراط تلك الأوصاف في المفتي حال عمل المستفتي بفتاواه لكان دليلاً لهذا
القول، لكنّي لم أعر على مثل هذا الدليل، ولم أر من عثر عليه، أو من ادعى
وجوده، وقد مرّ عليك ما احتجّوا به من الوجوه التي لا تخلو كلّها من ضعف .

تقليد من لا يصلح للتقليد

المسألة ٢٥: إذا قلّد من لم يكن جامعاً للشرائط ومضى عليه برهة من الزمان كان
كمن لم يقلّد أصلاً، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصرّ .
لا فرق بين عمل من لم يكن مقلّداً، وبين عمل من قلّد عمّن لا يصلح للتقليد من
جهة فقد شرط؛ فإنّ فقد الشرط يوجب فقدان الشروط، فالتقليد عن الفاقد للشرط
كلا تقليد، وفي هذا الحكم لا يختلف حكم العقل عن حكم الشرع بل كلّهما متفقان .
ثمّ إنّ الصفات المعتبرة في المفتي جهة تعليلية للتقليد، وجهة تقييدية له، فتقليد

الرجل الموصوف بتلك الصفات بحسب الحقيقة تقليد عن تلك الصفات، فإذا فقدت إحداها فتقليد العامي عنه ليس بتقليد لتلك الصفات، وإن شئت قلت: إنه تقليد باطل. واعلم أن حال هذا المقلد حال الجاهل، فهو قاصر إن كان رجوعه إليه على طبق الموازين الشرعية، وإلا فمقصر. وقد مرّ البحث عن أحوالهما في المسألة السادسة عشرة.

البقاء على تقليد من يحرم البقاء

المسألة ٢٦: إذا قلّد من يحرمّ البقاء على تقليد الميتّ فمات، وقلّد من يجوزّ البقاء، له أن يبقى على تقليد الأوّل في جميع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء. اعلم أنّه يقصد من الجواز في هذه المسألة معناه الوضعي، فالبحث فيها يعمّ تقليد الحيّ الذي يقول بوجوب البقاء، وإنّ صورة اشتراط الحيّ العمل في جواز البقاء - حال كون المقلّد غير عامل بهذه الفتوى للميتّ - خارجة عن مفروض البحث؛ فإنّ الحيّ عندئذ لا يجوزّ البقاء على تقليد الميتّ في تلك المسألة. إذا تبين ذلك فنقول: قد ذكر للقول بحرمة البقاء على تقليد الميتّ في تلك المسألة وجوه:

الأوّل: أنّ تجويز الحيّ للبقاء على تقليد الميتّ لا يمكن شموله لتلك المسألة وللمسائل الفرعية؛ للزوم التناقض، مثلاً: شموله للمسائل الفرعية مستلزم للحكم بوجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة في صورة كون الميتّ قاتلاً به، وشموله لمسألة تحريم البقاء مستلزم للحكم بعدم وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة في صورة كون الحيّ قاتلاً به. فيجب أن يشمل تجويز الحيّ للبقاء لإحداهما؛ فإنّ عدم الشمول لكليهما ملازم للغوية تجويز البقاء، مضافاً إلى أنّه ليس مانع لفظي أو عقلي من الشمول في الجملة حال وجود مقتضي.

ومن المعلوم: أنّه لا يجوز شموله لتحريم البقاء؛ إذ يلزم من قول الحيّ بجواز البقاء عدمه، فتعيّن شموله لبقية المسائل.

الثاني: أنّ فتوى الميّت بتحريم البقاء غير قابلة لشمول الحجية لها؛ لأنّ حرمة البقاء مستلزمة لعدمها؛ إذ مقتضى هذه الحرمة وجوب الرجوع إلى الحيّ، والمفروض أنّ الحيّ قائل بجواز البقاء، وما يستلزم من وجوده عدمه محال في التكوينات. وأما الأمور الاعتبارية فغير قابلة لشمول دليل الحجية لها؛ لأنّ ثبوت الحجية لها ملازم لسلب الحجية عنها.

أضف إلى ذلك أنّ المعتبر في المشمول لدليل الحجية التعبدية أن يكون له أثر شرعي، وإلا فلا يشمل دليل الحجية؛ للزوم اللغوية، ولا أثر شرعياً لما يستلزم من حجته عدمها، فليس يقابل لشمول دليل الحجية له.

الثالث: إذا سلّم قابليتها لشمول دليل الحجية لها، لكن دليل الحجية عاجز عن الشمول؛ لأنّ فتوى الحيّ بجواز البقاء على تقليد الميّت - حتى في هذه الفتوى - مستلزمة لعدم جواز البقاء على تقليده حتى في هذه الفتوى، والحكم في القضية الطبيعية شامل لنفسها، فجواز البقاء مستلزم لحرمة البقاء.

أقول: إنّ الوجوه الثلاثة راجعة إلى أصل واحد، وهو أنّ شمول رأي الحيّ بجواز البقاء لرأي الميّت مستلزم لعدم الشمول من ناحية الشامل ومن ناحية المشمول، وهذا لا يخلو من خفاء؛ لأنّ الشمول يستلزم عدم جواز البقاء على تقليد الميّت في المسائل الفرعية، وذلك لا يستلزم من الشمول عدم الشمول.

نعم، لو كان مستلزماً لعدم جواز البقاء على تقليده في نفس هذه المسألة لكان ممّا يستلزم من وجوده العدم، وليس كذلك.

وعلق بعض الاعاظم على عبارة المتن بقوله:

بل الظاهر تعيّن تقليده في مسألة حرمة البقاء، فيرجع إلى الحيّ بسبب تقليده للميّت في هذه المسألة^١.

وقال دام ظلّه في وجه ذلك:

١. تعليقات على كتاب العروة الوثقى، ص ٣، ليس تاماً.

إن حكم البقاء على تقليد الميت في المسائل الفرعية تابع لحكم البقاء على تقليده في مسألة البقاء؛ إذ بينهما تسبب، وإن الحكم في الأول مستفاد من الحكم في الثاني، فإي الحيّ بالجواز غير شامل لكلا الأمرين في عرض واحد، بل يشمل ابتداء لفتوى الميت في مسألة البقاء، فلا يجوز تقليده في المسائل الفرعية.

والذي ينبغي أن يقال: إن البحث مبني على أن رأي الميت هل هو شامل لنفسه أم لا؟ وعلى فرض الشمول لا اقتضاء له للحجية؛ لاستلزامه حجية عدمها، فلا صلاحية له لأن يصير متعلقاً لفتوى الحيّ، فيختصّ تعلق فتوى الحيّ بالمسائل الفرعية فقط. وعلى فرض عدم شموله لنفسه يصير متعلقاً لفتوى الحيّ دون المسائل الفرعية؛ لكون صيرورتها متعلقة لفتوى الحيّ مستلزماً لعدم كونها متعلقة. فلا يجوز البقاء على تقليد الميت في تلك المسائل. ومن المعلوم: أن رأي الميت شامل لنفسه؛ لإطلاق الدليل، ولعدم التصريح بالتفصيل، وقد اشتهر أن قضيته الطبيعية شاملة لنفسها.

وجوب معرفة العبادات وشرائطها

المسألة ٢٧: يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدّماتها، ولو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقداً للموانع صحّ وإن لم يعلمها تفصيلاً.

إن المقصود من العبادات هي الواجبة منها، فإنّ وجوب تحصيل المعرفة قد نشأ من وجوبها، وقد مرّ الكلام في وجوب تحصيل المعرفة في المسألة الثانية.

إنّ من طرق حصول العلم بامتنال واجب معرفته بأجزائه وشرائطه وموانعه وما يتوقّف عليه فعله من المقدّمات، فيتحقّق الامتنال التفصيلي.

وأما الامتنال الإجمالي - الذي يحكم العقل بكفايته أيضاً - فهو عبارة عن الإتيان بالواجب واجداً لجميع ما يعتبر فيه من شرط وجزء، وفاقداً لجميع ما يضرّ به، مع عدم معرفة الأجزاء والشرائط والموانع تفصيلاً، وإن علم إجمالاً أنّ المأتي به كامل

لا نقص فيه، فالذي يحكم العقل بوجوبه هو العلم التفصيلي أو الإجمالي .
واعلم أنّ حكم العقل بوجوب المعرفة غير مشروط بدخول وقت الواجب وحصول
الفعليّة له، بل حكمه عامّ شامل للصورة التي لم يدخل وقت الواجب أيضاً إذا يعلم
تضيّق الوقت عن تحصيل العلم .

فإنّ العقلاء لا يفرّقون في لزوم التهيؤ لإتيان واجب بين ما جاء وقته وبين ما قرب،
فانظر إلى سيرتهم في أمورهم، فإنهم يدخرون الطعام من السنين الخصبة للسنين المجدية
كما فعل ذلك يوسف الصديق عليه السلام .

وإنّ من المعلوم: أنّ الأمّهات يبدأن لتهيئة جهاز العروس من زمان رضاعها،
وسيرة العقلاء حجة بين الخالق والمخلوق .

سئل الإمام الصادق عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿قل فلله الحجة البالغة﴾^١
فقال عليه السلام: «إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم
قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً قال له: أفلا تعلمت حتّى
تعمل؟ فيخصم . فتلك الحجة البالغة»^٢ .

ونحصل ممّا ذكرنا أنّ التعرف على الواجب إجمالاً أو تفصيلاً بشرائطه وأجزائه
وموانعه من المقدمات العلميّة للواجب، وليست من المقدمات الوجوديّة له؛ إذ تجب
السنخيّة بن الشيء ومقدماته الوجوديّة، ولا سنخيّة بين العلم ووجود شيء، فظهر
النظر فيما ذكره بعض الأساطين:

إنّه قد يكون التعلّم مقدّمة وجوديّة لذات الواجب كما في الجاهل باللغة العربيّة فإنّه
لا يتمكّن من الإتيان بالقراءة إلا بتعلّم اللغة^٣ .

وجه النظر: أنّ كلّ جاهل غير متمكّن من الإتيان بشيء فعلاً كان أو قولاً إلا بعد
معرفة به، وهذا معنى المقدّمة العلميّة .

١ . الانعام (٦) الآية ١٤٩ .

٢ . بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٩، ح ١٠ .

٣ . دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ١٧٣ .

و لست أدري ما الفرق بين القراءة والسجود؟ فإنّ الجاهل بالسجود وبما يشترط فيه غير قادر على الإتيان به إلا بعد معرفته ومعرفة كيفيته .
و خلاصة الكلام: أنّ مقدّمة وجود الشيء داخل في علله، ويجب السخية بين العلة والمعلول وإلا لجاز كل شيء أن يصير علة لكل شيء .

يجب تعلّم أحكام الخلل

المسألة ٢٨: يجب تعلّم مسائل الشكّ والسهو بالمقدار الذي هو محلّ الابتلاء غالباً، نعم، لو اطمأنّ من نفسه أنّه لا يتلى بالشكّ والسهو صحّ عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامهما .

إنّ حدوث الشكّ والسهو للإنسان من ميزاته الخاصّة به، وسيرة العقلاء عند عروض الشكّ أو السهو لهم هو العمل على الوثوق واليقين، فهم يهتمّون بسدّ ثغور جميع احتمالات الخلاف في أمورهم، ولا يكتفون فيها بالشكّ، سواء أكان شكّهم في أصل إتيان فعل، أو في صحّة ما أتوا به .

هذا ولكنّ الشارع المقدّس قد منّ على الأمة الإسلاميّة بوضع قواعد للأعمال الشرعيّة عند حدوث الشكّ فيها، تسهلاً عليهم، وقناعة منهم في مقام الامتثال .
إنّ الشكّ والسهو يعرضان لجميع العبادات، سيّما في التي لها أجزاء كثيرة، وشرائط متنوّعة، وموانع متعدّدة، وقد خصّ فقهاؤنا رضوان الله عليهم كتاب الصلاة في الفقه بالبحث عن أحكام الشكّ والسهو، ويعلم منه حكمهما في بقية العبادات والعقود والإيقاعات والأحكام .

إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ أحكام الشكّ والسهو إن كانت مولويّة متعلّقة بمقام الامتثال فيصير البحث عن هذه المسألة من صغريات المسألة السابقة؛ لرجوع هذه الأحكام إلى بيان التفصيل فيما يعتبر في العبادات الواجبة، فهل هو معتبر فيها مطلقاً أم هو معتبر فيها حال الالتفات والذكر؟ ثمّ الذي يعتبر فيها، فهل اعتباره من جانب الوجود أم من جانب العدم؟

وأما إذا كانت أحكام الشكّ وسهوه في مقام الإرشاد إلى أسهل طريق للامتنال عند حدوث شكّ أو سهو فلا يجب على المكلف تعلّمهما؛ لإمكان استئناف العمل من جديد.

نعم، يجب تعلّم أحكامهما بناء على ما هو المعروف بين الأصحاب من حرمة إبطال الصلاة؛ إذ الواجب عندئذ هو القيام بوظيفة الشاكّ أو الساهي عند حدوث الشكّ أو النسيان في الأثناء؛ لعدم جواز قطع الفريضة حتّى تستأنف، وعدم جواز البناء على أحد الطرفين، والإتمام، ثمّ الإعادة؛ من جهة احتمال أن يكون ما بني عليه مبطلًا للصلاة، ولكنّ الكلام في الدليل على ذلك، وفي إطلاق الدليل على فرض ثبوته.

ولعلّ وجه التقيّد بقوله: «غالباً» عدم إحراز الإطلاق لحكم العقل بوجوب التعلّم حتّى في المقدار الذي لا يصير محلاً للابتلاء غالباً، وأما ما مرّ من الخبر الدالّ على وجوب التعلّم^١ فاستفادة الإطلاق من مثله مشكل؛ فإنّ احتمال دلالة على إمضاء حكم العقل بهذا الوجوب محكّم، فدلالته على تأسيس وجوب نفسي مولوي محلّ إشكال.

وأما قوله: «صحّ عمله» فلعله من سهو القلم؛ لأنّ ملاك الصحّة مطابقة الواقع - لا الاطمئنان بعدم حدوث الشكّ، ومن خاف على نفسه الابتلاء بهما - إذا أتى بواجبه مطابقاً للواقع من دون شكّ وسهوه - صحّ، وكذا إذا عرض له أحدهما - أتى رجاء بوظيفته - صحّ عمله.

فالمراد من قوله: «صحّ عمله» عدم وجوب تعلّم أحكامهما لمن اطمان بعدم الابتلاء بهما، وعدم استحقاقه العقاب؛ لأنّ حكم العمل قبل الفحص عن الدليل مع الاطمئنان بعدم الابتلاء حكم العمل بعد الفحص عن الدليل والياس عنه، وهو عدم استحقاق العقاب على المخالفة.

التقليد في المندوبات والمكروهات

المسألة ٢٩ : كما يجب التقليد في الواجبات والمحرّمات يجب في المستحبّات والمكروهات والمباحات، بل يجب تعلّم حكم كلّ فعل يصدر منه، سواء كان من العبادات أم المعاملات أو العاديات .

إنّ الملاك لوجوب التقليد صحّة الاحتجاج بالفتوى عند مخالفة المكلف للحكم الواقعي الإلزامي، وذلك متحقّق في صورتين :

إحدهما : إذا كان مفاد الفتوى حكماً غير إلزامي، فإنّه حجّة للمكلف، فاللازم من هذه الفتوى تخيير المكلف بين الفعل والترك .

الثانية : إذا كان مفاد الفتوى حكماً إلزامياً مخالفاً للحكم الواقعي .

وأما صحّة احتجاج المولى على المكلف بالتقليد - كما إذا كان مدلول الفتوى حكماً إلزامياً مطابقاً للواقع - فغير واضح ؛ لأنّ حكم العقل بوجوب الاحتياط موجود في هذه الصورة، ومّا ذكرنا ظهر عدم حجّة الفتوى إذا كان الفعل بحسب الواقع محكوماً بحكم غير إلزامي، فلا يجب فيه التقليد عند العقل لفقدان الحجّة .

فقول الماتن لا يخلو من إشكال، مضافاً إلى أنّ سيرة المشرّعة المتزمين بالتقليد في الأحكام الإلزامية قائمة على عدم مثل هذا التقليد في المستحبّات والمكروهات، فلا يفحصون عن الأعم، ولا يعملون بقول فقيه، بل يعملون بقول كلّ من أخبرهم بذلك، والشاهد على ذلك عملهم بكتب الادعية والزيارات والصلوات المستحبة .

فإنّ القول بأنّ جميع المستحبّات والمكروهات من الضروريات فلا يجب فيها التقليد مجازف، نعم، يجب التقليد في الجملة في العقود والإيقاعات، بل في مطلق الوضعيات التي لها آثار في صورة فقدان ما يحتمل اعتباره فيها وجوداً، أو عدماً؛ للشكّ في تحقّق الأثر عند ذلك الفقدان .

قال صاحب الستمسك :

هذا كلّه بلحاظ العمل ؛ وأما بلحاظ التشريع فيصحّ اعتبار الحجّة لها ؛ أي الفتوى، على

ان تكون حجةً للبعد في جواز اعتقاد الإباحة؛ إذ لولاها كان اعتقاد الإباحة تشريعاً محرماً، فيجب التقليد في جميع الاحكام إلزامية كانت أو غيرها، من حيث جواز الالتزام بها ونفي التشريع^١.

أقول: لا بد من تقييد هذا الكلام بغير الضروريات واليقينيات. ومن المعلوم: أن الوثوق حاصل بكثير من المستحبات والمكروهات والمباحات، بل وفي العقود والإيقاعات، وإن كان الوثوق نشأ من السماع من كبير، أو من عالم، أو ممن يدعي العلم، أو من قراءة كتاب، وغير ذلك مما هو من أسباب المعرفة عند الناس، كالمكتوبات على اللوحات، أو المخطوطات على ظهور الكتب والدفاتر. ثم إن دليل التسامح في أدلة السنن - على فرض إطلاق له - قد يفيد عدم لزوم التقليد في المندوبات، كما يفيد عدم لزوم الاجتهاد فيها.

الإتيان بفعل لاحتمال مطلوبته

المسألة ٣٠: إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراماً ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه يجوز له أن يأتي به لاحتمال كونه مطلوباً وبرجاء الثواب، وإذا علم أنه ليس بواجب ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح له أن يتركه لاحتمال كونه مبغوضاً. الإتيان بفعل بداعي احتمال تعلق الأمر به في صورة التمكّن من تحصيل العلم به، وكذا ترك فعل بداعي احتمال النهي عنه من أفضل مراتب الانقياد الحسن عند العقل، والمدوح عند الشرع. إن الفاعل لذلك الفعل والتارك لذلك الفعل أطوع من الفاعل لفعل مطنون الحكم، فضلاً عن كونه مقطوعاً. وقال بعض الأساطين: «هذا بناءً على عدم اعتبار قصد الوجه في العبادة كما هو الصحيح»^٢.

١. المستمسك، ج ١، ص ٦٠.

٢. انظر دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ١٧٧.

أقول: بل بناءً على اعتباره أيضاً؛ لأنّ اعتبار قصد الوجه عند من قال به في جميع أنواع الإطاعة حتّى في صورة الشكّ في تعلق الأمر غير معلوم، بل معلوم العدم؛ إذ ليس للفعل في هذه الصورة وجه حتّى يقصد. مع أنّ الترك باحتمال وجود نهي داخل في البحث أيضاً، ولم يقل أحد باعتبار قصد الوجه في ترك المحرّمات المعلومة؛ فضلاً عن المشكوك فيها.

تبدّل رأي المفتي

المسألة ٣١: إذا تبدّل رأي المجتهد لاجبوز للمقلّد البقاء على رأيه الأوّل.

قال صاحب المستمسك:

هذا ينبغي أن يكون من الواضحات؛ لاختصاص أدلّة جواز الرجوع إلى العالم بصورة عدم اعترافه بالخطأ.

أقول: ما ذكره مختصّ بالخطأ الواقعي، وأمّا انكشاف الخطأ بالحجّة التعبدية فلا يستلزم علم المقلّد بخطأ الرأي الأوّل، وذلك نظير الظنّ المانع والمنوع في باب الانسداد، فالرأي الثاني كما يخطئ الرأي الأوّل كذلك الرأي الأوّل يخطئ الرأي الثاني، وكلّ واحد من الرايين من حيث احتمال المطابقة للواقع متساويان، فهما نظير رأيين متخالفين من مجتهدين، نعم، لو كان بطلان الرأي الأوّل منكشفاً بالعلم الوجداني لكان لما ذكره دام ظلّه من الوجه مجال، ويمكن الفرق بينهما بأنّ التخطئة في رأيين من مجتهدين موجودة من ناحية كلّ واحد من ذوي الرأي، بخلاف المقام فإنّ التخطئة من ذي الرأي من جانب واحد.

فالوجه أن يقال: إنّ حكم العقل بوجوب الرجوع إلى العالم مختصّ بما يراه العالم صواباً وواقئاً به، فلا يعمّ ما يشكّ العالم في صحته من الرأي، فضلاً عمّا قامت الحجّة لديه على خطئه.

والأدلة اللفظية للتقليد منصرفة عن الفتوى التي قامت الحجة لدى المفتي على فسادها؛ فإنه غير متمكن من إسناد مدلولها إلى الشرع، بل يصحّ عنده إسناد ما يقابله إلى الشرع.

عدول المفتي عن الفتوى إلى التوقف

المسألة ٣٢ : إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط، أو العدول إلى الأعلم بعد ذلك المجتهد. أما عدم جواز البقاء على رأيه السابق فلما مرّ في المسألة السابقة، فتعين عليه الاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد آخر، وشرط في المتن أن يكون من يرجع إليه أعلم من غيره، هذا الاشتراط على مذهبه، وقد مرّ الكلام فيه، وقد مرّ أيضاً عدم جواز الرجوع إلى الغير في المسائل التي يقول الأعلم فيها بالاحتياط؛ بناء على وجوب التقليد عنه. فراجع كلامنا في بيان المسألة الرابعة عشرة.

حكم التقليد بين المتساويين

المسألة ٣٣ : إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء، ويجوز التبعض في المسائل، وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الاحوط اختياره.

التخير في التقليد

قال صاحب المستمسك:

إنّ ذلك إجماع من القائلين بجواز التقليد من دون فرق بين صورة الاتفاق في الفتوى أو الاختلاف، أو موافقة فتوى أحدهما للاحتياط المطلق دون الآخر، وغيرها.^١
أقول: تحصيل الإجماع التعبدية في مثل هذه المسألة التي لم تكن مبحوثاً عنها بين

١ . المستمسك، ج ١، ص ٦١.

قدماء الأصحاب محلّ تأمل، وعلم فرض تسليم ثبوت الإجماع فتعبديته محلّ نظر؛ فإنّ للمسألة ممّا للعقل إليها سبيل.

ويمكن حمل الإجماع في كلامه على الإجماع العملي المقصود منه سيرة المشرّعة، فهي قائمة على تخيير المقلّد في رجوعه إلى أيّ مفت؛ وهذه السيرة متّصلة بزمان الحضور.

و الإشكال عليها - بأنّ المتيقّن منها صورة عدم العلم بالاختلاف في الفتوى - قد مرّ مع الجواب عنه.

التبويض في التقليد

نقصد من التبويض في التقليد الرجوع إلى أحد المجتهدين في مسألة وإلى الآخر في مسألة أخرى، ثمّ إنّه قد تكون المسالتان غير مرتبطين، كان قلّد أحدهما في العبادات وقلّد الآخر في المعاملات، وقد تكون المسالتان مرتبطين.

أمّا الصورة الأولى فجواز التقليد فيها ظاهر؛ لصيرورته من صغريات البحث السابق، وهو التخيير بين المتساويين. مع أنّ السيرة العقلائية قائمة على مثل هذا التبويض، ولا يبعد قيام سيرة المشرّعة عليه أيضاً، سيّما في المندوبات والمكروهات، مضافاً إلى أنّ إطلاقات نصوص الباب حاكمة بالجواز أيضاً.

و أمّا إذا كانت المسالتان مرتبطين فإنّه لا يلزم من تقليدهما في المسالتين العلم بمخالفة الواقع، فالظاهر جوازه، مثاله: لو أفتى أحدهما بوجوب الإقامة وعدم وجوب السورة، وافتى الآخر بالعكس، فصلّى بإقامة تقليداً للثاني، ومن دون السورة تقليداً للأوّل.

و أمّا إذا لزم العلم بالمخالفة فالوجه عدم الجواز، كما لو ترك الظهر بقول من يقول بوجوب الجمعة، وترك الجمعة بقول من يقول بوجوب الظهر.

و أمّا التبويض في مسألة واحدة كان يعامل معاملة الطهارة مع النصارى بقول من يقول بطهارة أهل الكتاب، وان يعامل معاملة النجاسة مع اليهود بقول من يقول

بنجاستهم، نعم، التبعض في واقعة واحدة غير معقول، والمعقول فيها العدول، وقد عرفت الجواز فيه سابقاً.
ثم إن الكلام في ترجيح الأعدل أو الأورع قد مضى، والوجه في الاحتياط في الترجيح فيهما فتوى جماعة بذلك كما قيل.

العدول إلى الأعلم

المسألة ٣٤: إذا قلّد من يقول بحرمة العدول حتّى إلى الأعلم، ثمّ وجد أعلم من ذلك المجتهد، فالأحوط العدول إلى ذلك الأعلم وإن قال الأوّل بعدم جوازه.
إنّ البحث عن هذه المسألة موقوف على أمرين:
أحدهما: وجوب تقليد الأعلم وإطلاق لوجوبه حتّى لا يختصّ بالتقليد الابتدائي.
ثانيهما: عدم فتوى الأعلم بحرمة العدول مطلقاً؛ إذ بناءً على هذه الفتوى يكون البقاء على تقليد الأوّل متعيّناً؛ لوجود الحجّة على وجوب البقاء وعدم جواز العدول.
ثمّ إنّ صاحب المستمسك دام ظلّه قد قرّر البحث عن هذه المسألة: بأنّه تارة يقع في وظيفة المقلّد عند نفسه، وأخرى في نظر المجتهد إلى حقيقة البحث حتّى يفتي بما يقتضيه الحقّ في المقام.

وقال في البحث عن الأوّل:

إذا نفت إلى ذلك فهو يشكّ في جواز البقاء وحرمة وحيثد يمتنع أن يرجع في جواز البقاء إلى المجتهد الذي قد قلّده للشكّ في حجّة قوله، فلا بدّ من الرجوع إلى الأعلم، ولا يلتفت إلى فتوى من قلّده^١.

انتهى بتلخيص.

أقول: لعلّ تشطير البحث بهذا النحو قد بدأ من صاحب الكفاية في بعض مسائل التقليد، فعّممه صاحب المستمسك إلى مباحثه الأخرى.

ثم إنك تراهم عند البحث عن شعور العامي بوظيفته يأتون بدليل يحتج به العالم، والحال أن ذلك ليس بحثاً عن شعور العامي بوظيفته من حيث إنه عامي بل هو بحث عن شعور العامي من وجهة نظر العالم.

فانظر إلى هذا الدليل الذي أتى به من رجوعه إلى الشك في الحجية، وأنه يمتنع الرجوع إلى ما شك في حجيته، فإن هذا الدليل قد وصل إليه العالم بعد طيه مدارج العلم سنين، واللائق بالبحث عن شعور العامي هو التكلم عن شعوره من حيث إنه عامي، وهذه الحثية لا يعرفها العالم لاستلزامها سلب العلم عن نفسه.

و العالم لا يصل إلى كيفية قضاء الجاهل في أمور؛ لأنه لا يعرف مبادئ تفكيره، لليون الشاسع بين العالم والجاهل في كيفية التفكير. ربّما يحصل اليقين بسبب حدوث أمر للجاهل يقضي العالم منه العجب.

و إن من الميزات بين العالم والجاهل انقداح احتمال الخلاف لدى العالم، وعدم انقداح ذلك الاحتمال في بال الجاهل أصلاً.

و لو كان الجاهل ينظر إلى المسائل الدينية - كما ذكروه - لما كان يبقى في الدهر جاهل يتبع لمذهب فاسد ودين باطل.

و الميزة الأخرى أن الجاهل قلماً يقدر أن يتخلى عن التعصب، وأن ينظر إلى المسائل بنظر الإنصاف والحياد، فقد لا يلتفت إلى حكومة التعصب عليه.

و من المعلوم: أن ما يحكيه القرآن من عبدة الأوثان دليلاً لعبادتهم إياها خير مبيّن للتباعد الفكري بين العالم والجاهل.

فالصواب الصريح عن هذا البحث إذ لا طائل تحته والرجوع إلى البحث الثاني. فنقول: إن كان الأعلام قائلين بجواز العدول فالوجه تعيين البقاء عليه، إنه عمل بالحجة القطعية؛ لأن فتوى الأول بالحرمة إما حجة بنفسها أو بإمضاء الأعلام، ومن ذلك يظهر الحال في كلّي المسألة، وهو العدول من مفت إلى آخر لو قلنا بعدم وجوب تقليد الأعلام، فإن الحكم فيه لزوم البقاء؛ لاحتمال وجوبه من جهة سبق العمل على تقليده، وهو المرجح عند قوم، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير في الحجة.

وإذا كان الأعلم قائلاً بوجوب العدول فالعدول متعين بناءً على فرض الإطلاق
لدليل وجوب تقليد الأعلم، وأما بناءً على عدم إطلاق له فهناك احتمالات ثلاثة:
أحدها: كون فتوى الأول هي الحجّة دون غيرها لسبق العمل بها، وهذا هو الوجه
للقول بعدم جواز العدول إلى المساوي.

ثانيها: كون الحجّة قول الأعلم ووجوب العدول لاحتمال التعيين فيه.

ثالثها: كون المقلّد مخيراً بين أحد التعيينين، والتخيير لاحتمال التعيين في كلّ
منهما، ولاحتمال التخيير بينهما من جهة احتفاف كلّ منهما بما يمكن أن يكون مرجحاً.
فيجب الرجوع إلى أحوط القولين في المسائل الفرعية من جهة عدم إمكان الأخذ
بالأحوط في المسألة الأصولية.

نعم، لو كان الأول متعين التقليد في زمان فاصالة بقاء تعين تقليده حاکمة.

الخطأ في تعيين المفتي

المسألة ٣٥: إذا قلّد شخصاً بتخيّل أنّه زيد فبان عمراً فإن كانا متساويين في الفضيلة
ولم يكن على وجه التقييد صحّ، وإلا فمشكل.
قال صاحب المستمسك:

يشكل فرضه بناءً على أنّ التقليد هو العمل، وقد كان المجتهدان متفقين في الفتوى. نعم،
مع الاختلاف فيها أو القول بأنّه الالتزام يكون الفرض ظاهراً...^١

القصد على وجه التقييد

وجه الإشكال في نظر الماتن توهم معنى سلبي في مفهوم «القصد على وجه
التقييد» وهو عدم ترتيب الأثر عند فرض انتفاء القيد كما صرح به نفسه في موارد من
كتابه، لكن التحقيق أنّ المعنى السلبي غير داخل في مفهوم «القصد على وجه التقييد»

فإنه عبارة عن قصد الطبيعة متقيّدة بقيد على نحو البساطة ووحدة المطلوب، وهذا المعنى كما يجتمع مع عدم ترتيب الأثر عند فقدان القيد، كذلك يجتمع مع ترتيب الأثر عند قيام قيد آخر مقام هذا القيد. فالمراد من «التقييد» البساطة، وذاك المعنى السلبي خارج عن هذا المفهوم وليس بلازم له.

إنّ «القصد على وجه التقييد» في قبال القصد بنحو تعدّد المطلوب، أو قصد مطلق الطبيعة، فإذا قصد أمراً على وجه التقييد ثمّ انكشف خطؤه يعني كان المقصود فاقداً لذلك القيد، ولهذا المعنى موارد في مسائل الفقه:

منها: ما إذا نوى الفريضة أداءً، فذلك هو «القصد على وجه التقييد» وقد لا ينوي تقييد الصلاة بالأداء، بل ينوي ما في ذمته من الواجب فعلاً فذلك هو «القصد لا على وجه التقييد».

ولا ريب في وقوع الصلاة صحيحة أداءً في كلتا صورتين، إنّما الاختلاف بينهما في صورة الخطأ وكشف الخلاف، مثلاً: زعم دخول الوقت وأتى بالصلاة الحاضرة فانكشف عدم دخول الوقت، ففي الصورة الأولى لا تصحّ الصلاة أداءً لفقد شرطه، وهو الوقت، ولا تصحّ قضاء لعدم كونه منوياً، وفي الصورة الثانية تصحّ الصلاة قضاءً لما فاتته من الصلوات؛ لأنه لم يقصد القيد الأدائي، أو الصلاة على وجه التقييد بالأداء، بل قصد أمراً مطلقاً ينطبق على القضاء.

و هل انكشاف الخلاف وتبين الخطأ عند «القصد على وجه التقييد» موجب لفساد المأتي به مطلقاً، وفي جميع الموارد، حتّى يعمّ مسألة التقليد التي نبحث عنها أم لا؟
ظاهر بعضهم هو الأوّل؛ ولعلّه من جهة فوات المقيّد بفوات قيده، ولأنّ ما قصد لم يقع، وما وقع لم يقصد، والحقّ هو الثاني، فإنّ الأمر تابع لكيفية اعتبار القيد في المأمور به، إنّ القيد قد يكون مقوّمًا للمأمور به، وتخلّفه عن الفعل بعدم قصده يوجب البطلان، ونقص من البطلان عدم حصول المأمور به في الخارج، وإن شئت قلت: عدم انطباق المأتي به مع المأمور به.

ثمّ إنّ القيد المقوّم قد يكون مقوّمًا بالقصد بأن يكون تميّز المأمور به عن نظائره

بالقصد فقط، كالإداء والقضاء؛ فإن القصد من مقومات وجودهما، وقد لا يكون القيد المقوم متقوماً بالقصد، وعلى كلا الفرضين يكون انتفاء القيد موجباً للبطلان؛ لفوات المقيّد بفوات قيده، ولأنّ ما وقع لم يقصد، وما قصد لم يقع.

وأمّا إذا لم يكن القيد مقوماً للمأمور به فانكشف الخلاف فيه غير مضرّ، كما لو قصد الصوم بعنوان اليوم الأخير من شعبان، فانكشف الخلاف بأنّه اليوم الأوّل من رمضان، فقد صحّ صومه واجباً وإن كان قاصداً له مندوباً؛ إذا لا يعتبر في الصوم قيد كونه من رمضان حتّى يصير داخلاً في القصد، بل يكفي فيه إتيانه بقصد القرية، فتقييده في القصد بآخر شعبان غير مضرّ، وكذا لو تشهد في الرباعيّة بقصد الركعة الرابعة ثمّ تبين أنّها الثانية، فيصحّ التشهد، فيقوم للثالثة؛ لعدم دخول قيد عقيب الركعة الثانية، أو الرابعة في التشهد، فإنّ الاعتبار فيه إتيان بقصد الصلاة وقد حصل، والخلاف المنكشف كان في شيء خارج عن المأمور به، وليس بقيد داخل فيه.

ومن الباب، لو اقتدى بإمام زعماء أنّه زيد فبان أنّه عمرو وهو واجد لشرائط إمامة الصلاة صحّت صلاته؛ لأنّ قيد زبديّة الشخص غير مقوم لإمامة صلاة الجماعة، ومسألنا من هذا القبيل؛ لعدم دخول زبديّة شخص في المفتي، فعدم كون المرجع زبداً حتّى على وجه التقييد غير مضرّ، ويصحّ تقليده إذا كان عمرو جامعاً للشرائط.

طرق معرفة فتوى المجتهد

المسألة ٣٦: فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور:

الأوّل: أن يسمع منه شفاهاً.

الثاني: أن يخبر بها عدلان.

الثالث: إخبار عدل واحد، بل يكفي إخبار شخص موثّق يوجب قوله الاطمئنان

وإن لم يكن عادلاً.

الرابع: الوجدان في رسالته، ولا بدّ أن تكون مأمونة من الغلط.

الطرق العقلانيّة لمعرفة فتوى المجتهد هي التي توجب الوثوق بها، والطرق الاربعة

لزوم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط / ٣٥٣

المذكورة في المتن كلها طرق عقلائية توجب الوثوق، ولا فرق في الخبر المفيد للوثوق عند العقلاء بين كونه كتيباً أو شفاهياً .

و من الطرق العقلائية لمعرفة فتوى المجتهد فعل المجتهد إذا كان مخالفاً للاحتياط .
و منها : تصحيحه لعمل المقلد إذا كان مخالفاً للاحتياط .

و منها : عدم تعليقه على مسألة في الرسالة التي علّق عليها ؛ فإنه أيضاً من طرق معرفة فتواه ؛ لأنّ ديدن المعلّمين على الرسائل إظهار النظر عند مخالفة نظرهم مع المتن الذي علّقوا عليه إذا كان مخالفاً للاحتياط .

ثم إنّ خبر العدل الواحد عن الحكم قد ثبتت حجّيته في أصول الفقه ، ويمكن أن تجعل الطرق الأربعة المذكورة في المتن من مصاديق الخبر العدل الواحد .

فحجّية خبر العدل الواحد عن الحكم حجة تعبدية ، ونقصد منها صحّة الاعتماد عليه ولو لم يكن مقيداً للوثوق ، وبذلك تفترق عن الحجّية العقلائية ؛ فإنّ العقلاء لا يعتدّون بحجة لا تفيد الوثوق عندهم .

و أورد على كلام المتن بعض أهل النظر من مدققي العصر بـ :

أنه بناء على عدم الدليل على حجّية البيّنة في أمثال المورد تماماً يرجع إلى الحكم ، فإخبار عدلين ليس بطريق آخر في قبال إخبار العدل الواحد ، بل هو طريقان إلى فتوى المجتهد ولو بنى على عموم دليل البيّنة لمثل المورد فلازمه عدم حجّية خبر العدل الواحد ، فالجمع بين الطريقتين كما في المتن غير واضح .

أقول : لنا : اختيار الشقّ الأوّل ، لكن إخبار عدلين ليس بطريقتين ؛ لأنّ إخبار العدل الواحد موصوف بلا شرطية ، فيكون خبر عدلين من مصاديق خبر العدل الواحد أيضاً ، فقد أشرنا أنّ الطرق الأربعة من مصاديق العدل الواحد ، فإخبار المجتهد أيضاً منها ؛ إذ المفروض أنّ العدالة من أوصاف المفتي .

و لنا : اختيار الشقّ الثاني ، لكن حجّية البيّنة في الموضوعات تستلزم عدم حجّية خبر العدل الواحد فيها ؛ فإنّ ذلك مختصّ بباب المرافعات بتصريح من الدليل ، وقد عرفت أنّ القول بحجّية البيّنة في الموضوعات من جهة حصول العلم بحجّيتها في

موارد خاصة، لا من جهة دليل عام شامل لها.

تقليد غير الأهل

المسألة ٣٧ : إذا قلّد من ليس له أهلية الفتوى ثمّ التفت وجب عليه العدول، وحال الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلّد، وكذا إذا قلّد غير الأعلم وجب على الأحوط العدول إلى الأعلم، وإذا قلّد الأعلم ثمّ صار بعد ذلك غيره أعلم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط.

إنّ رجوع المستفتي إلى من ليس له أهلية الإفتاء كان كان المفتي فاقداً لبعض الشروط، والمعتبرة في المرجع، وهذا التقليد كلا تقليد؛ لأنّ فقد الشرط موجب لفقدان الشروط، فيجب عليه التقليد لا العدول.

وحكم أعماله التي أتى بها طبقاً لأقواله حكم عمل الجاهل، فإن كان قد قصر في معرفة الفقيه فهو الجاهل المقصر، وإلا فهو الجاهل القاصر، وقد مضى حكمهما في «المسائل ١٦٧ و ٢٥».

وقال بعض الأساطين:

هذا إذا لم يكن تقليده له على طبق الموازين الشرعية، وإلا فيدخل في كبرى مسألة

البحث عن أجزاء الحكم الظاهري إذا انكشف خلافه بالقطع، أو بامارة معتبرة^١.

أقول: إنّ البحث عن أجزاء الحكم الظاهري إنّما يكون عند كشف الخلاف عن الحجّة الثابتة حجّيتها شرعاً. وبعبارة أخرى: عند كشف خطأ الأمانة المعتبرة. وأين ذلك ممّا ليس بحجّة شرعاً وقد توهم حجّيته؛ غاية الأمر عدم كونه مقصراً كمن زعم يزيد بن معاوية حسين بن عليّ عليه السلام.

وأما رجوع المستفتي إلى غير الأعلم فقد قال بوجوب العدول عليه إلى الأعلم على الأحوط، وهذا الحكم من فروع الوجوب الاحتياطي لتقليد الأعلم، وقد مرّ

الكلام فيه تفصيلاً.

و من المعلوم: في هذا الفرع. كون رجوع العامي أولاً إلى غير الأعلم من باب الاشتباه في الموضوع، لا من ناحية اجتهاده في نفس هذه المسألة، وإلا فوجوب العدول عليه تابع لما اتخذ من الراي.

و أورد صاحب المستمسك على المتن بـ: «أنّ كون العدول أحوط غير ظاهر لوجود القول بحرمة العدول حتّى إلى الأعلم»^١.

أقول: فيلزمه الاحتياط في المسألة الفرعية، وهو الرجوع إلى أحوط القولين، وذلك من جهة عدم إمكان الاحتياط في المسألة الأصولية حسبما أفاد دام ظلّه.

و أمّا إذا رجع المستفتي إلى الأعلم ثم صار غيره أعلم وجب العدول إلى الثاني على الأحوط.

أقول: في هذا الاحتياط نظر، وهو أصالة بقاء حجّة قول المرجع الأوّل، وأصالة بقاء عدم حجّة قول المرجع الثاني. مضافاً إلى ما حكيناه عن الإشكال في الفرع السابق.

اشتباه الأعلم بغيره

المسألة ٣٨: إذا كان الأعلم منحصراً في شخصين ولم يمكن التعيين فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط، وإلا كان مخيراً بينهما.

هذه المسألة أيضاً من فروع مسألة تقليد الأعلم، فالعمل بأحوط القولين إن أمكن من باب تحصيل العلم بقول الأعلم وإن لم يعرف شخصه، وإذا لم يكن الاحتياط كما إذا أفتى أحدهما بوجوب الجمعة وأفتى الآخر بوجوب الظهر فتخيير المستفتي بين هذين القولين حكم عقلي.

الشك في موت المفتي

المسألة ٣٩: إذا شك في موت المجتهد أو تبدل رأيه أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده يجوز له البقاء إلى أن يتبين الحال .

الدليل لجواز البقاء في جميع هذه الفروع الثلاثة هو الاستصحاب بصحیحة عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية .

ثم إن قوله: «ما يوجب عدم جواز تقليده» محتمل لوجهين:

أحدهما: عدم جواز تقليده في الفتيا التي يصدرها بعد ذلك .

ثانيهما: عدم جواز البقاء على تقليده في الفتيا الصادرة منه .

ولعله المراد بقريئة العطف، لكنه محل بحث، وقد مرّ الكلام فيه .

العبادة بلا تقليد

المسألة ٤٠: إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مرة من الزمان ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيتها و موافقتها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو، وإلا فيقضي المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط وإن كان لا يبعد جواز الاكتفاء بالمقدار المتيقن .

من أتى بعبادته الواجبة بلا تقليد، فإما أن يحصل له العلم بمطابقة ما أتى به للواقع أو لفتوى المجتهد الذي كان مكلفاً بالرجوع إليه، وإما أن لا يحصل له العلم، فإن حصل له العلم فلا شيء عليه من الإعادة والقضاء، وإن لم يحصل له العلم فله صورتان:

الصورة الأولى

أن يعلم بوقوعها مخالفة للواقع، أو لفتوى من يكون مكلفاً بالرجوع إليه، والحكم في هذه الصورة وجوب الإعادة أو القضاء إذا لم يتحقق منه الامتثال لتكاليفه، والعقل حاكم بلزوم الامتثال، فإن كان الالتفات إلى ذلك في الوقت تجب الإعادة، وإن كان

بعد مضي الوقت يجب القضاء .

حكم مخالفة المأتي به للمأمور به

فقد تكون المخالفة فيما يعتبر في المأمور به على وجه الإطلاق كالأركان في الصلاة، ففيها تجب الإعادة أو القضاء بلا إشكال، وقد تكون المخالفة فيما يعتبر في المأمور به لا على وجه الإطلاق، كان يكون معتبراً في حال الذكر والالتفات، وكان المأتي به الناقص مما يقبله الشارع مكان الكامل؛ تصرفاً منه في مقام الامتثال، تسهياً على العباد، فوجوب الإعادة أو القضاء في هذه الصورة محل تأمل بل منع، مثلاً: حكم الشارع بأن من أدرك أحد الموقفين فقد أدرك الحج، وذلك ملازم للحكم بصحة الحج إذا فاتت المناسك الأخر جهلاً، أو نسياناً، أو عجزاً، وحكم في باب الصلاة بنص «لاتعاد» وذلك دال على عدم وجوب الإعادة والقضاء إذا كان المأتي به فاقداً لغير الخمسة المستثناة في النص؛ بناء على شمول النص للجاهل القاصر، أو المقصر غير الملتفت؛ اقتضاء لعمومه اللغوي، وهو النفي والاستثناء، وإليك النص المستفيض:

روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «لاتعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود» ثم قال عليه السلام: «القراءة سنة، والشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة».

القول في فقه الحديث: ذهب العلامة النائيني إلى:

أن دلالة النص مقصورة بصورة السهو والنسيان، فلا يشمل حال الجهل، محتجاً بأن الظاهر من قوله عليه السلام: «لاتعاد» توجه الخطاب إلى من يكون تكليفه الإعادة بمتضى طبعه، وهو الساهي من جهة عدم كونه مكلّفاً بإتيان المنسي واقعاً؛ لعدم إمكان توجيه الخطاب إلى الغافل، فإن ذلك يخرج عن الغفلة، فلا امر له بالمنسي حتى

يكون داعياً إلى الإتيان بالعمل الكامل، فينحصر خطابه بإتيان العمل كاملاً في الأمر بالإعادة بعد الالتفات إلى الترك، وفوات محلّ المتروك، فيشملة حديث «لا تعاد».

وأمّا الجاهل فلا مانع من توجيه الخطاب إليه بالإتيان بما جهل؛ إذ الجهل غير مانع عن التوجيه، فهو في حال الجهل مخاطب بالأمر بالعمل كاملاً^١.

أقول: ولا يخلو كلامه من ضعف؛ لأنّ الحاكم بالإعادة عند فساد العبادة هو العقل في جميع موارد الفساد، فهو الحاكم المطلق في مقام الامتثال، وحكم العقل بالإعادة من مصاديق حكمه الكلّي بوجوب الامتثال لكلّ تكليف فعليّ منجز؛ تحصيلاً للبراءة اليقينية عند الاشتغال اليقيني بذلك التكليف.

ومن المعلوم: أنّه إذا لم يكن المأتيّ به مطابقاً للمأمور به من جهة وقوع نقص فيه فالامتثال غير محقّق، فالعقل يحكم بالإعادة حتّى يتحقّق الامتثال المطلوب، وذلك من غير فرق بين أن يكون النقص ينشأ من سهو أو جهل بالموضوع أو بالحكم؛ فإنّ الموجب لطلب العقل بالإعادة نفس النقص الحادث في المأتيّ به من غير نظر إلى سبب حدوث ذلك النقص.

ثمّ إنّ هذا الحكم العقلي اقتضائي مشروط بعدم تصرّف من الشارع في مقام الامتثال، وعند تصرّفه في هذا المقام كما في نصّ «لا تعاد» يرتفع حكم العقل بلزوم الإعادة.

فإنّ قال أحد: إنّ العموم اللغوي لنصّ «لا تعاد» شامل لصورة حدوث النقص العمدي، فيجب الحكم بعدم إعادة الصلاة إذا كان فيها نقص عمدي من غير الخمسة.

نقول له: إنّ النصّ ناظر إلى ما خلا العمد من النقص، فإنّ الحصر فيه إضافي ينظر إلى النقصان الذي لم يحدث عن عمد، والشاهد على ذلك قرينتان: معنوية ولفظية.

أما الأولى : فلأن المتبادر من هذه الخطابات الواردة في مثل هذه الأحكام أنها موجهة إلى من يكون في مقام الإطاعة والانقياد .

فالمخاطب بالنص من صلى ممتثلاً، ومن أحدث نقصاً عمدياً في صلاته فليس بممتثل، وليس في مقام الانقياد وإطاعة الأمر .

و أما الثانية : فهي ذيل الحديث المصرح بأن نقص التشهد أو نقص القراءة غير ناقض للصلاة، والحال أن النقص العمدي لكل منهما ناقض للصلاة بضرورة من الفقه، فالنص منصرف عن النقص العمدي .

نعم، إذا ثبت وجود دليل على أن حكم الجاهل المقصر حكم العامد، وثبت أيضاً إطلاق لهذا الدليل بحيث يعم الجاهل غير الملتفت، وثبت له إطلاق آخر حتى يعم جميع العبادات، وجميع أصناف النقص من الأجزاء والشرائط، يدل على بطلان عبادة الجاهل المقصر غير الملتفت إن كانت ناقصة .

دوران الفوائت بين الأقل والأكثر

إذا وجب القضاء بالنسبة إلى صلواته الناقصة، فهل يجب عليه قضاء جميع الصلوات التي يحتمل فيها نقصاً، أو يكفي القضاء في المقدار المتيقن منها، وهو الذي يعلم حدوث النقص فيه؟

و الجواب عن هذا السؤال موقوف على البحث عن حال من فاتته فرائض لم يعلم عددها، فهل يجب عليه القضاء فيما يعلم منها من العدد، أو يجب قضاء المقدار المشكوك فيه أيضاً؟

أفتى جماعة بالثاني، بل نسب إلى المشهور وجوب القضاء بمقدار يحصل معه العلم بالبراءة ما لم يصر حرجياً، وإلا فيأتي بمقدار من القضاء يحصل معه الظن بالبراءة، لكن الحق مع الأول، فيجوز الاكتفاء في القضاء بالمقدار المتيقن من الفوائت؛

لأن أمرها دائر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين .

و مقتضى القاعدة فيها هو البراءة عن وجوب القضاء في المقدار المشكوك فيه الزائد على الأقلّ المعلوم، بل تجري فيه قاعدة الحيلولة، وما يمكن أن يكون وجهاً - لمانسب إلى المشهور مع الشكّ في صحّة النسبة- ما حكى عن صاحب الحاشية على معالم الأصول :

من أنّ الشكّ في التكليف قد يكون مجرى للاشتغال؛ لرجوعه حقيقة إلى الشكّ في السقوط، وهي الصورة التي لو كان التكليف بحسب الواقع ثابتاً لصار منجزاً بواسطة حصول العلم به، كما في موارد الشبهة قبل الفحص، وكما في دوران الأمر بين المتباينين . وحال الفوائت من هذا القبيل؛ لأنّ المكلف عند حضور وقت صلاته قد حصل له العلم بالتكليف المنجز، فتنجّز عليه التكليف القضائي من جهة تركه الأداء، فإذا شكّ بعد ذلك في مقدار القضاء كان الشكّ في سقوط التكليف المنجز .

و يرد عليه :

أولاً: بالنقض بالدين المرّد مقداره بين الأقل والأكثر - فإن الأكثر على فرض ثبوته كان معلوماً حين الاستدانة، مع أنّه لم يقل أحد فيه بالاشتغال - ثمّ بالنقض بالشكّ الساري - فإنّ التكليف الذي صار مشكوكاً فيه بهذا الشكّ على فرض ثبوته في الواقع صار منجزاً من جهة صيرورته متعلّقاً للعلم، مع أنّه لم يقل أحد فيه بالاشتغال، وإطلاق رفع لا يعلم في قوله ﷺ حاكم بعدم الاعتداد بهذا الشكّ - ثمّ بالنقض بالشكّ في إتيان الصلاة إذا حدث بعد مضي الوقت؛ فإنّه على فرض ثبوت التكليف بالواقع كان منجزاً من جهة حصول العلم به .

وثانياً: إن كان المراد من التكليف هو الأمر الادائي الذي تعلّقت العلة به ووقع الشكّ في امتثاله، فقاعدة الحيلولة حاکمة بعدم الاعتداد بالشكّ بالأكثر، وإن كان المراد منه هو الأمر بالقضاء بناءً على كونه أمراً جديداً فلم يتعلّق العلم بالمقدار الزائد على

المتيقن، فهو مجرى للبراءة .

مضافاً إلى ما ذكره بعض الأساطين :

من أن العلم بوجود القضاء إنما حصل بعد العلم بالمخالفة لفتوى المجتهد . فليس التكليف المحتمل مسبقاً بالعلم كي يجري فيه التوهم المزبور .^١

الصورة الثانية

وهي فرض كون العامي شاكاً في مطابقة عباداته مع فتوى من يكون مكلفاً بتقليده من جهة نسيانه أعماله السابقة .

وبيان الحال فيها : أن وجوب القضاء إن قلنا بأمر جديد فالظاهر عدم وجوب القضاء عليه ؛ لأصالة البراءة عن هذا الوجوب ، ولقاعدة الفراغ .

وأما قاعدة الحيلولة فيمكن القول بعدم جريانها بدعوى ظهور لسان دليلها بصورة الشك في أصل إتيان الفعل كما ذكرنا في رسالتنا المحررة في القواعد الثلاث : التجاوز ، والفراغ ، والحيلولة .

وأما أصالة عدم إتيان المأمور به في وقته فلا يثبت بها وجود الموضوع ؛ لوجوب القضاء ، وهو الفوت ، فاتّصاف فعل بالفوت عبارة عن عدم إتيانه حال كون الفعل موصوفاً بذهاب وقته ، فالفائتة في قبال الحاضرة ، وهي التي لم يؤت بها وقد بقي وقتها ، فاصالة عدم إتيانها في الوقت لا تثبت اتّصافها بالحضور ، والفائتة هي التي لم يؤت بها وقد خرج وقتها ، فاصالة عدم إتيانها في الوقت لا تثبت اتّصافها بالفوت إلا أن يقال بإحراز مضي الوقت بالوجدان ، وعدم الإتيان بالأصل .

وإن قلنا : إن وجوب القضاء بالأمر الأوّل ، وإن وجوب الأداء في الوقت من باب تعدّد المطلوب ، فيجري استصحاب التكليف ، فيجب القضاء .

فإن قاعدة الحيلولة مختصة بالشك في أصل الإتيان ، ولا سبيل إلى القول بجريانها

عند الشك في الصحة، ولكن قاعدة الفراغ قاضية بصحتها وحاكمة على استصحاب التكليف، فجميع ما أتى به من العبادات السابقة من غير تقليد محكوم بالصحة إذا كان شاكاً في مطابقته لما أمر به. وأما احتمال عدم شمول قاعدة الفراغ لصورة العلم بالغفلة حال العمل فمندفع بإطلاق لسان دليلها، فلا يختص بصورة احتمال الالتفات إلى العمل حال صدوره، وبخبر الحسين بن أبي العلاء الذي رواه في الكافي، حيث قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال عليه السلام: «حوّله من مكانه» وقال عليه السلام في الوضوء: «تديره، فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا أمرك أن تعيد الصلاة» والنص ظاهر في خصوص حكم الشك في انطباق المأتي به للمأمور به، فإن حدوث الشك في وصول الماء إلى ماتحت الخاتم إنما كان بسبب نسيان إدارته، أو تحويله في حال العمل، وظاهر النص أن هذا الشك إذا حدث بعد الفراغ من العمل لا يعتد به.

قال بعض الأساطين:

إنها قاصرة عن الدلالة على عدم وجوب الاعتناء بالشك مع فرض الغفلة من حين الشروع، على أنها ضعيفة السند^١.

أقول: أما دلالتها فليست بقاصرة؛ فإن قوله عليه السلام: «حوّله» أو «تديره» إرشاد إلى طريق لحصول الوثوق بوصول الماء إلى تحت الخاتم. ولا وجه لاحتمال الاستحباب النفسي في التحويل والإدارة، فهل يظن أحد أن من مستحبات الغسل تحويل الخاتم، ومن مندوبات الوضوء إدارته؟

ثم إنها قوية السند بتصريح من ابن الغضائري المشهور بكثرة الجرح حيث قال: «إن الحسين أوجه إخوته»^٢ ومن المعلوم: عدم حسن هذا التعبير إلا إذا كان إخوته وجهاء، مضافاً إلى أن عبد الحميد من إخوته ومصريح بوثاقته، ومن يعرف ابن الغضائري يعرف

١. وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٦٨، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٢؛ الكافي، ج ٣، ص ٤٥، ح ١٤.

٢. انظر دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ١٨٨.

٣. معجم رجال الحديث، ج ٥، ص ١٨٤.

قيمة هذا التوصيف .

وتمّ يفيد وثاقته رواية عدّة من اصحاب الإجماع وفضلاء الاصحاب عنه ،
كابن أبي عمير^١ ، و صفوان^٢ ، و عبدالله بن مغيرة^٣ ، و علي بن حكيم^٤ ، و جعفر
ابن بشير^٥ ، و هم الذين قيل في حقّهم : «إنهم لا يروون إلا عن ثقة»^٦ .
و منه إرسال الصدوق هذه الرواية في الفقيه إرسالاً مسلماً ، و يكشف ذلك عن
حسن ظنّ الصدوق بالحسين^٧ .

مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار على أنّه كان مورداً لعناية خاصّة من الإمام ، مثل
الخبر الذي يحكي نهى الإمام عمّا كان يفعله في سفر الحجّ ، و هو ذبح شاة في كلّ
يوم^٨ .

الشكّ في صحّة التقليد

المسألة ٤١ : إذا علم أنّ أعماله السابقة كانت مع التقليد لكن لا يعلم أنّها كانت عن
تقليد صحيح أم لا بنى على الصحّة .

قوله : «بنى على الصحّة» محمل لوجهين :

أحدهما : أن يكون المراد البناء على صحّة تقليده .

أقول : إنّ الشكّ في صحّة تقليد قد يحدث بعد العدول عن تقليد مجتهد ،
وقد يحدث حال التقليد عن مجتهد بحيث يشكّ في صحّة تقليده الفعلي ، أمّا الشكّ

١ . قاموس الرجال ، ج ٧ ، ص ٥٠٨ .

٢ . الفهرست ، ص ١٧١ .

٣ . الفهرست ، ص ١٩٦ .

٤ . الفهرست ، ص ٢٢٠ .

٥ . الفهرست ، ص ١٤٢ .

٦ . عدّة الأصول ، ص ٣٨٧ .

٧ . الفقيه ، ج ١ ، ص ٣١ ، ح ١٠٦ .

٨ . وسائل الشيعة ، ج ١١ ، ص ٤١٥ ، الباب ٣٣ ، من ابواب آداب السفر ، ح ٦ .

فيه بعد العدول ، فإن قلنا : إن التقليد هو الالتزام ونحوه فالبناء على صحة التقليد عند الشك فيها لا دليل عليه ؛ لانصراف قاعدة الفراغ عن مثل هذه الأمور ، وإلا يجب أن تشمل صورة شك المجتهد في صحة اجتهاده ، وعلى فرض شمولها - لمثل الالتزام - يحكم بصحة أعماله السابقة ؛ لأن الشك في صحتها مسبب عن الشك في صحة تقليده ، وقد حكمت قاعدة الفراغ بصحته .

و أما إذا حدث الشك في صحة تقليده الفعلي فلا سبيل إلى الحكم بصحته ، فهو من قبيل الشك الحاد قبل التجاوز عن المحل ، فيجب عليه تحصيل العلم بصحة تقليده . نعم ، تصح أعماله السابقة من جهة صيرورتها مجرى لقاعدة الفراغ ، وأما بالنسبة إلى الأعمال الآتية فلا بد من إحراز الصحة .

و مما ذكرنا ظهر الحال إن قلنا : إن التقليد هو العمل فالحكم هو الصحة في جميع أعماله السابقة في كلا الفرضين ، لكن إذا كان الشك في صحة تقليده الفعلي يجب إحراز الصحة بالنسبة إلى الأعمال المستقبلية .

ثانيهما : أن يكون المقصود البناء على صحة أعماله السابقة .

وقد عرفت أنها مجرى لقاعدة الفراغ بشرط أن يكون لجريانها أثر شرعي من نفي الإعادة أو القضاء .

واعلم أن الحكم بقاعدة الفراغ لصحة الأعمال السابقة غير مفيد لإحراز صحة أعماله المستقبلية ، فيجب عليه بالنسبة إلى تقليده الآتي وأعماله في المستقبل ما يجب على كل عامي عند صيرورته مكلفاً ، وحكمه يظهر في البحث عن المسألة الآتية .

الشك في حائزية المفتي للشرائط

المسألة ٤٢ : إذا قلّد مجتهداً ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا وجب عليه

الفحص .

إن هذا الشك قد يحدث من جهة الشبهة في الحكم ، كما إذا كان معتقداً عدم اشتراط وصف في المفتي عند رجوعه إليه ، ثم حدث له الشك في ذلك بعد رجوعه

إليه، وقد يحدث من جهة الشبهة في الموضوع، كما إذا كان معتقداً أنّصاف المفتي بوصف عند رجوعه إليه ثم حدث له الشكّ في ذلك .

ويجمع الشكّين الشكّ في حجّية قول المفتي في كلا صورتين، وقد مرّ أنّ الشكّ في الحجّية ملازم للحكم بعدمها من غير فرق في كون الشكّ حادثاً قبل العمل بالحجّة، أو بعد العمل بها .

ومن المعلوم: أنّ الحجّة للعامّي قول الفقيه الجامع للشرائط، فكما يجب الفحص على العامّي في ابتداء تقليده، كذلك يجب عليه الفحص إذا حدث له الشكّ في جواز البقاء على تقليده؛ لأنّ الحجّة يجب أن تكون حجّة حال الحدوث والبقاء عند الابتداء والانتها .

من ليس أهلاً للفتوى وللقضاء

المسألة ٤٣: من ليس أهلاً للفتوى يحرم عليه الإفتاء، وكذا من ليس أهلاً للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس، وحكمه ليس بنافذ، ولا يجوز الترافع إليه، ولا الشهادة عنده، والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقاً، إلا إذا انحصر استنقاذ حقّه بالترافع عنده .

حرمة الإفتاء على غير الأهل

يحرم الإفتاء على من ليس له أهلية للفتوى، كأن يكون فاقداً لمرتبة الاجتهاد، والدليل على ذلك أنّ تصدّي من لا يصلح لمقام يعدّ خيانة للمجتمع عند العقلاء، فهو من أقيح الأمور، وهو الكذب العملي .

على أنّ الإفتاء منصب إلهي، ومن كان جالساً على منصّة الإفتاء وهو ليس بأهل فهو الغادر بالله، والغاصب للحقوق الإلهية، وطغيان على الله تعالى . إن بيان الفتوى هو الإخبار عن حكم الله بحسب رأيه، فإذا كان لا علم له بحكم إلهي ومخبر عنه فهو يكذب على الله وعلى رسوله ﷺ . مضافاً إلى دلالة الكتاب والسنة على ذلك .

حرمة القضاة على غير الأهل

من ليس بأهل للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس، فالقضاة من المناصب الإلهية التي تحتاج إلى النصب من جانب الله تعالى - من طريق رسوله الكريم وخلفائه الطيبين الطاهرين - نصباً عاماً أو خاصاً.

قال أمير المؤمنين عليه السلام لشريح:

«يا شريح، قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبيّ، أو وصيّ، أو شقيّ، إن من لم يكن منصوباً من قبله تعالى و جلس على كرسيّ القضاء فهو الغاصب لمنصب إلهي، والغاصب هو الشقيّ، ويحرم عليه الحكم بين الناس.»

لانفوذ حكمه

إنّ القضاء الذي قضى به من لا أهليّة له فيه ليس بنافذ، فلا تجب إطاعته. فإنّ نفوذ الحكم أمر من جانب الله تعالى، ومن لم يكن منصوباً من قبله تعالى لا يصلح حكمه للنفوذ، فحكمه كالعدم.

إنّ نفوذ الحكم نوع من الولاية، قال الله تعالى: ﴿هنالك الولاية لله الحقّ﴾^١. ثمّ إنّ حرمة التصديّ لمنصب القضاء تنافي عرفاً بنفوذ الحكم، فهو غاصب، والغاصب يؤخذ بأشقّ الأحوال، وذلك مناف لنفوذ حكمه. اضمّ إلى ذلك، أنّ الأصليين: العقلي والنقلي حاكمان بعدم نفوذه أيضاً.

عدم جواز الترافع إليه

من لا أهليّة له للقضاء لا يجوز الترافع إليه، فإنّ ذلك طغيان على الله، وجعل ربّ من دونه؛ إذ إنفاذ حكمه عبادة له.

١. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

٢. الكهف (١٨) الآية ٤٤.

قال عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة: «من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله تعالى أن يكفر به»^١.

وإليك خبر محمد بن مسلم حيث قال: مرّ بي أبو جعفر عليه السلام أو أبو عبد الله عليه السلام وأنا جالس عند قاضي المدينة، فدخلت عليه من الغد، فقال عليه السلام لي: «ما مجلس رأيتك فيه أمس؟» فقلت جعلت فداك: إن هذا القاضي لي مكرم فربّما جلست إليه، فقال: «وما يؤمنك أن تنزّل اللعنة فتعمّ من في المجلس؟»^٢.

لا تجوز عنده الشهادة

من لا أهلية له عند الله تعالى أن يجلس على كرسي القضاء لا تجوز الشهادة عنده؛ لأن ترتيب آثار القضاة على من لم يكن منصوباً من قبل الله تعالى للقضاة طغيان عليه تعالى. أضف إلى ذلك ما ذكره بعض الأساطين قائلاً:
إنها إمضاء عملي للمنكر، ورضى بفعل القاضي المفروض حرمة، وقد تكون محرمة بعنوان آخر أيضاً، إذا كانت الشهادة معونة للظالم في ظلمه.^٣

حرمة المال المقضي له

المال الذي يؤخذ بحكم هذا القاضي حرام وإن كان الآخذ محقاً. فإن أخذ المال من آثار القضاة المحرمة عليه، وقد تقدّم ما يدلّ على ذلك من صريح مقبولة عمر بن حنظلة.

قال صاحب المستمسك:

وإطلاقه يقتضي عدم الفرق بين الدين والعين، بل لعلّ ظاهر ما في صدرها من فرض

١. أصول الكافي، ج ١، ص ٦٧، ح ١٠.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢١٩، الباب ٦ من أبواب آداب القاضي، ح ١، مع اختلاف يسير.

٣. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٢٠٣.

التنازع في الدين أو الميراث؛ ذلك إذ حمل الميراث على ما كان ديناً بعيد جداً، وعلى هذا، فالتحريم المذكور من قبيل التحريم بالعنوان الثانوي، فيحرم التصرف فيه كما يحرم التصرف في المغصوب.^١

أقول: قد جعل في المقبولة الميراث في قبال الدين، وذلك قرينة في إرادة العين من الميراث، ولا يبعد دعوى انصراف لفظ الميراث إلى العين عند العرف.

استنقاذ الحق لحكمه

اختلفوا في جواز استنقاذ الحق بالترافع عند هذا القاضي، واشتروا أمرين: أحدهما: العلم الوجداني بثبوت الحق أو التعبدية من إقرار أو بينة أو فتوى فقيه أو نحو ذلك.

ثانيهما: انحصار طريق الاستنقاذ بالترافع عنده. إما لعدم رضى الخصم إلا بذلك، أو لعدم وجود الحاكم الشرعي، أو لعدم إمكان الرجوع إليه، أو لعدم إنفاذ حكمه في البلد.

وقد حكي عن الشهيدين القول بالجواز،^٢ ونسب القول بالحرمة إلى الأكثر،^٣ ولعله لتوهم الإطلاق في النصوص،^٤ ولكن احتمال انصرافها إلى صورة إثبات الحق غير بعيد، مثل انصرافها عن صورة استنقاذ الحق، سيما مع انحصار الطريق، فالأقوى هو الجواز؛ لإطلاق قوله تعالى: ﴿خذوا ما آتيناكم بقوة﴾^٥ ولعمل الزهراء عليها السلام، ولسيرة علي عليه السلام في قصة درعه، ودرع طلحة^٦، ولسيرة العقلاء فإنهم يتوسلون لاستنقاذ حقوقهم بكل وسيلة ممكنة، ولم يصل ردع عنها في الشرع، ثم إن قاعدة نفي الضرر تنفي الحرمة الآتي من ناحيتها الضرر، وفي قوله عليه السلام: «من قتل دون ماله

٢٠١. انظر المستمسك، ج ١، ص ٧٢.

٢٠٢. المستمسك، ج ١، ص ٧٣.

٥. البقر (٢) الآية ٦٣.

٦. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٦٥-٢٦٦، الباب ١٤ من ابواب كيفية الدعوى واحكام الدعوى، ح ٦.

فهو شهيد^١ دلالة على الجواز، وإمضاء لسيرة العقلاء.

اشتراط العدالة في القاضي

المسألة ٤٤: يجب في المفتي والقاضي العدالة، وثبتت العدالة بشهادة عدلين، وبالمعاشرة المفيدة للعلم بالملكة، أو الاطمئنان بها، وبالشياع المفيد للعلم.

قد مرّ منّا الكلام تفصيلاً في اشتراط العدالة في المفتي، وأما اشتراطها في القاضي فالدليل عليه إجماع الأمة الإسلامية، كما صرّح به الشيخ في مسائل الخلاف^٢، وقول الصادق عليه السلام في صحيحة سليمان على الأقوى:

«أتقوا الحكومة إنّما هي للإمام العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، كنبّي أو وصي نبّي»^٣ وأما الطرق الثلاثة إلى إحراز العدالة فقد مرّ الكلام فيها مشبعاً، فراجع.

الشكّ في صحّة التقليد السابق

المسألة ٤٥: إذا مضت مدة من بلوغه وشكّ بعد ذلك في أنّ أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا؟ يجوز له البناء على الصحّة في أعماله السابقة، وفي اللاحقة يجب التصحيح فعلاً.

يقصد من تصحيح التقليد فعلاً هو الرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط.

قال صاحب المستمسك:

لا يجوز له البناء على صحّة الأعمال اللاحقة المطابقة للأعمال الماضية من جهة تلازمها في الصحّة؛ لأنّ أصل الصحّة - سواء قلنا إنّها من الامارات أم من الأصول - لا يثبت للوازم العقليّة لقصور دليله عن ذلك، فالمقام نظير ما لو شكّ في الطهارة بعد الفراغ

١. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٩، الباب ١٢ من ابواب جهاد العدو وما يناسبه، ح ٩.

٢. الخلاف، ج ٣، ص ٢٢٨.

٣. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧، الباب ٣ من ابواب صفات القاضي، ح ٣.

من الصلاة، فإن قاعدة الفراغ الجارية في الصلاة لا تثبت جواز الدخول في الصلاة الثانية بلا طهارة^١.

أقول: إن الملازمة بين صحة الأعمال الماضية مع صحة الأعمال المستقبلية إنما تتصور في الصحة الواقعية، فإذا كان العمل السابق صحيحاً واقعاً فالعمل اللاحق الذي يكون مثله صحيح قطعاً.

أما الصحة الظاهرية المحكومة بأصالة الصحة فلا ملازمة بين سابقتها ولاحقتها وإن قلنا بحجية لوازمها غير الشرعية؛ لعدم كون الصحة اللاحقة من لوازم الصحة السابقة؛ لأن الصحة الظاهرية المحكومة عبارة عن قبول الناقص عند الشارع مقام الكامل؛ تسهلاً على المكلفين.

والقبول إنما يكون بالنسبة إلى العمل المأتي به ناقصاً وعن غير عمد، وأما بالنسبة إلى غير المأتي به فهو مناف لاعتبار الأجزاء والشرائط والموانع في المأمور به.

تقليد الأعم في مسألة تقليد الأعم

المسألة ٤٦: يجب على العامي أن يقلد الأعم في مسألة وجوب تقليد الأعم أو عدم وجوبه، ولا يجوز أن يقلد غير الأعم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعم، بل لو أفتى الأعم بعدم وجوب تقليد الأعم يشكل جواز الاعتماد عليه، فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعم في الفرعيات.

لم أعرف وجه الإشكال في تقليد الأعم إذا أفتى بجواز تقليد غيره، وعدم الإشكال في تقليده إذا أفتى بوجوب تقليد الأعم، فإن المسألة إن كانت من المسائل التقليدية فلا وجه للتفصيل؛ لأن المذهب هو الجواز مطلقاً، وإن لم تكن منها فلا وجه للتفصيل أيضاً؛ لأن المذهب عدم الجواز في الفرعين.

وإذا كان المتيقن للعامي تقليد الأعم في الفرعيات، فتقليده في مسألة تقليد

الأعلم كما ترى، مع أنه (قده) احتياط سابقاً في مسألة وجوب تقليد الأعم في الفرعيّات، فكيف لم يحتط في وجوبه في غير الفرعيّات في المقام؟ إذا تبيّن ذلك فنقول: إذا كان الوجه في الإشكال في جواز تقليد الأعم عند إفتائه بجواز تقليد غيره هو الخلف من جهة أنّ تقليده فيها مستلزم لعدم تقليده، فغير سديد؛ إذ الخلف إنّما يلزم إذا كان وجوب تقليده في مسألة مستلزماً لعدم وجوب تقليده في نفس تلك المسألة، وأمّا إذا استلزم وجوب تقليده في مسألة تقليد الأعم عدم وجوب تقليده في المسائل الفرعية فليس بخلف.

إن كان التبعض في التقليد أحوط

المسألة ٤٧: إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات والآخر أعلم في المعاملات فالأحوط تبعض التقليد، وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات مثلاً والآخر في البعض الآخر.

إذا كان المفتون مختلفين في الفضل في بعض المباحث الفقهية - سواء أكانت من باب واحد أم من أبواب متفرقة - وكانوا مختلفين أيضاً في آرائهم في تلك المباحث، فلا ريب في وجوب التبعض في التقليد على الأحوط، أو على الأقوى؛ بناءً على وجوب تقليد الأعم على الأحوط أو على الأقوى، وأمّا بناءً على عدم وجوبه فلا يجب التبعض، بل المستفتي مخير في تقليده.

وجوب إعلام الخطأ

المسألة ٤٨: إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام.

أقول: يجب أن يقيّد إطلاق كلامه لصورة إباحة الواجب أو الحرام بسبب نقل الفتوى خطأ.

احتجّ لوجوب الإعلام بأن ترك الإعلام تسبب إلى الحرام؛ لاستناد العامي في

عمله، والتسبب إلى الحرام حرام، ودعوى الاستناد إلى النقل - إنما يقتضي حرمة لو كان عن عمد، والمفروض خلافه، وترك الإعلام حيثشذ غير مستند إليه العمل - ضعيفة؛ لصدق التسبب من الأول بمجرد الإخبار على خلاف الواقع من جهة عدم اعتبار العلم والقصد في صدقه.

غايته أن المخبر كان معذوراً في تسببه هذا مادام جاهلاً، فإذا ارتفع الجهل ارتفع العذر بقاءً، فالتسبب وإن لم يكن حدثاً لكنه محرّم بقاءً بقاء موضوعه من جهة استناد العامي إليه في أعماله الآتية: نظير ما إذا قدم للضيف طعاماً نجساً جاهلاً بنجاسته، ثم علم بنجاسته أثناء اشتغال الضيف بالأكل، فإنه يجب عليه الإعلام بلا اشكال.

أقول: عنوان التسبب إلى الحرام غير موجود في نصّ حتى يبحث عن صدق مفهومه، بل الموجود في النصّ هو النهي عن بيع الزيت المتنجس إلا مع الإخبار بنجاسته، واحتمال موضوعية النجاسة لحرمة الماكول قوي، فاللازم هو الفحص عن دليل يدل على حرمة مطلق التسبب إلى الحرام، بحيث يشمل الحرام غير الفعلي.

ويمكن أن يستدل على وجوب إعلام الخطأ بآية النفر: ﴿و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾^١.

وتقريب الاستدلال بها: أن ظاهر الآية وجوب الإنذار عند وجوب الحذر فيجب الإعلام عن خطئه في الإخبار عن الحكم الإلزامي حتى يتحقق الحذر، لكن الظاهر عدم اختصاص وجوب الإعلام بالخطأ - فيما أخير - بناقل الفتوى أو مفتيها، بل يعم كل من عرف الخطأ.

وسياتي في «مسألة ٥٨» - إن شاء الله تعالى - ما يرتبط بالمقام.

حدوث أمر في الصلاة لا يعلم حكمه

المسألة ٤٩: إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبني على

لزوم الاجتهاد او التقليد او الاحتياط / ٣٧٣

أحد الطرفين يقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة، وأنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقاً للواقع لاتجب عليه الإعادة. الحجّة على عدم وجوب الإعادة حكم العقل بصحة عمل أتى به رجاء لإدراك الواقع ووقع مطابقاً له.

ثم إنَّ اشتراط قصد السؤال والإعادة على تقدير البطلان مبنيّ على أنّ المعتبر في الامتثال كون العامل قاصداً إتيان المأمور به على كلّ حال، والتحقيق عدم اعتبار ذلك في تحقّق الامتثال؛ إذ لا دليل للصحة على أزيد من اشتراط قصد القرية في العبادة حال كون ذات العمل مقرباً.

فالقول بصحة الصلاة - لو بني على أحد الطرفين رجاء كونه هو الواقع، ولو أن لا يقصد الشرطين، بل ولو مع الجزم بالعدم - قويّ.

وظيفة العامي قبل التقليد

المسألة ٥٠: يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعلم أن يحتاط في أعماله.

إنَّ العمل بالاحتياط في زمان الفحص عن المجتهد يجب أن يكون احتياطاً واقعياً إن لم يستلزم الحرج، هذا بناءً على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً، وإلا بناءً على جوازه فلا تحقّق لهذا الغرض.

و قد مرَّ أنّ التقليد غير لازم في الضروريات وما استيقن العامي به. وأما العمل بالاحتياط في زمان الفحص عن الأعلم - بناءً على وجوب تقليده - هو الأخذ بأحوط الأقوال بين من يحتمل كونه أعلم، والدليل على وجوب الاحتياطين حكم العقل حتّى لا يقع المكلف في مخالفة التكليف الواقعي ويصير مأموناً من العقاب.

ومن المعلوم: أن العامي عند الفحص لو كان غير بالغ لم يجب عليه الاحتياط في كلا الفرضين.

من ينعزل ومن لا ينعزل بموت المجتهد

المسألة ٥١: الماذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقاف، أو في أموال القصر ينعزل بموت المجتهد، بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصب متولياً للوقف، أو قيماً على القصر فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر.

إن الماذون أعم مطلق من الوكيل؛ لشمول الإذن فيما يرجع إلى نفس الماذون، كالإذن في شرب الماء، أو أكل الطعام، أو سكنى الدار، ونحو ذلك، ومن المعلوم أنه لا معنى للوكالة في أمثال هذه المعاني، فكل وكيل ماذون ولا عكس.

والوجه في انعزال الماذون والوكيل بموت الآذن والموكل هو سيرة العقلاء، ولم يصل من الشارع ردع عنها، بل قد ادعى الإجماع على الانعزال، وأرسله الشيخ في المبسوط^١ والعلامة في القواعد^٢ إرسال المسلمات.

أضف إلى ذلك، أن الإذن والتوكيل متوقفان على وجود ولاية للآذن والموكل على مورد الإذن والوكالة، والموت سالب لهذه الولاية، وموجب لنقلها إلى الغير، والسّر في ذلك، أن حقيقة الوكالة عبارة عن جعل فعل الغير نازلاً منزلة فعل الموكل، وهذا المعنى موقوف على صلاحية الموكل للفاعلية والموت يخرجها عن الفاعلية.

إن الإذن من المجتهد والوكالة عنه يكون من شؤون الولاية التي ثبتت له بالاجتهاد، والمجتهد بالنسبة إلى أمثال هذه الأمور مثل سائر الناس فيما يختص بهم، فلذلك يتفیان بموته.

وأما من لا ينعزل بموت المجتهد فقد قال فخر الدين في الإيضاح:

«المنصوبون في شغل عام كقوام الأيتام والوقوف، قال والدي المصنّف: إنهم لا ينعزلون بموت القاضي وانعزاله بغير خلاف، لثلا يختل أبواب المصالح، وسيلهم

١. المبسوط، ج ٢، ص ٣٦٨.

٢. قواعد الاحكام، ج ١، ص ٢٥٨.

سبيل المتولين من قبل الواقف»^١.

أقول: النصب عبارة عن جعل الولاية للمنصوب وإمضاء تصرفاته ونفوذها، وهي من الأمور الاعتبارية التي يكفي فيها نفس الجعل من ناحية من بيده الجعل، فهو من الشؤون التي تثبت للفقهاء من ناحية الشرع.

قال صاحب المستمسك تبعاً لصاحب الجواهر:

إن المجتهد الجاعل للولاية تارة يجعلها عن نفسه للولي، بحيث تكون ولاية من شؤون ولاية المجتهد الذي نصبه، وأخرى يجعلها عن الإمام عليه السلام، فتكون من شؤون ولاية الإمام عليه السلام وإن كان الجاعل لها المجتهد، بناءً على أن له ولاية الجعل عنهم عليهم السلام. وما ذكره في المتن يتم في الثانية لافي الأولى، وحيث فاللازم التفصيل بين صورتين^٢.

أقول: الحقّ عدم الفرق بين صورتين؛ فإنّ الولاية للمجتهد عن نفسه ليست له بما أنّه زيد حتّى تتعدم بموت زيد، بل بما أنّه فقيه ويده جعل هذه الأمور في الشرع، فالجعل من قبل نفسه أيضاً ليس إلاّ جعلاً من قبل الإمام، إنّ الإمام هو الذي أعطى إلى المجتهد مقاليد هذا الجعل.

ثمّ إنّ الدليل على عدم انعزال المنصوب عند وفاة من نصبه - مضافاً إلى ما ذكره صاحب الإيضاح - سيرة العقلاء، فإنّها قائمة على عدم انعزال جميع الموظفين والمنصوبين من قبل الحكّام عند وفاة من نصبهم، وما نقله فخر الدين عن والده (قدهما) من عدم الخلاف يكشف عن إمضاء الشرع لها.

ومن المعلوم: أنّ هذه السيرة كانت جارية عند وفاة الرسول صلى الله عليه وآله، فلم يدع أحد من الصحابة أو من المسلمين انعزال الولاة الذين نصبهم النبيّ صلى الله عليه وآله بوفاة، ولم ينقل عن أمير المؤمنين عليه السلام ولا عن أحد من المعصومين عليهم السلام مخالفة لها، وأمّا كون سيرتهم على ذلك بما أنّهم عقلاء أو بما أنّهم مسلمون فلا ثمره للبحث عنها.

١. إيضاح الفوائد، ج ٤، ص ٣٠٥.

٢. المستمسك، ج ١، ص ٧٨.

و السرف في انزال مثل الوكيل بموت الموكل و عدم انزال المنصوب بموت من نصبه مع اشتراكهما في النصب، أن الأول راجع إلى النصب من قبل الشخص فيزول بزوال الشخص، و الثاني منصوب من قبل المقام و المقام لا يزول بموت صاحب المقام، نعم، لو زال المقام يزول، كما أن وكيل المقام لا ينزل بموت صاحب المقام، المقام من جهة بقاء المقام.

البقاء على تقليد الميت بدون إذن

المسألة ٥٢ : إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد.

قد تقرر في مستهل البحث عن التقليد أن من لم يكن مجتهداً يجب عليه الرجوع في أعماله الشرعية إلى المجتهد، و المتفق عند الكل حجية قول المجتهد مادام حياً، فإذا مات يطرا الشك في حجية قوله، و قد مر أن الشك في حجية الحجة ملازم للحكم بعدمها، فلا يجوز للعامة البقاء على قول الميت بلا إذن من مجتهد حي.

نعم، لو كان العامي مجتهداً في نفس هذه المسألة، بان استقل عقله بجواز البقاء كما عليه العقلاء في أمثال هذه الأمور، فكون بقائه على تقليد الميت كالتقليد محل نظر، بل منع، سيما إن قلنا: إن هذه المسألة ليست من المسائل التقليدية، فالأولى تغيير العنوان بالبقاء على تقليد الميت بدون الحجة.

اختلاف الحي و الميت في الفتوى

المسألة ٥٣ : إذا قلد من يكتفي بالمرّة مثلاً في التسيحات الأربع و اكتفى بها، أو قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة، ثم مات ذلك المجتهد. فقلد من يقول بوجوب التعدد لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة.

و كذا لو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحة، ثم مات و قلد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصحة، نعم، فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى

فتوى المجتهد الثاني .

وأما إذا قلّد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلّد من يقول بنجاسته ، فالصلاة و الأعمال السابقة محكومة بالصحة وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء ، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقياً فلا يحكم بعد ذلك بطهارته .

وكذا في الحليّة والحرمة ، فإذا أفتى المجتهد الأوّل بجواز الذبح بغير الحديد مثلاً ، فذبح حيواناً كذلك ، فمات المجتهد وقلّد من يقول بحرمته ، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع ، وإباحة الأكل ، وأما إذا كان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله ، وهكذا .

إنّ البحث عن هذه المسألة مبنّى على عدم جواز البقاء على تقليد الميت ؛ إذ بناءً على جوازه وعلى الدليل المستفاد من دليل التقليد لا محلّ للنزاع فيه ، فإنّ فتوى الميت باقية على حجّيتها ، وبرجوع العامي إلى الحي لا تخرج عن الحجّية ، نظير العدول من الحي إلى الحي في صور جوازه .

يمكن أن يقال بصحة جميع الأعمال السابقة التي أتى بها المستفتي على طبق فتوى الميت في زمان حياته ؛ فإنّه لا ريب في حجّية قول الميت في زمان حياته ، فإنّ عروض الموت له لا يسقطه عن الحجّية ، فالموت بناءً على عدم جواز تقليد الميت نهاية لامتد حجّية قوله ، وليس بمسقط لحجّيته في زمان حياته ، فكلّ ما أتى به المستفتي في زمان حياة الميت كان له حجة فعلية لم ينكشف خلافها ، فليس الموت كاشفاً عن خطإ الحجّة ، أو عن عدم حجّية قول الميت في حياته ، كما أنّ فتوى الحي الذي رجع إليه ليس بكاشفة عن خطإ الميت ؛ لأنّ خلاف الحي في الفتوى مع الميت لا يوجب سقوط حجّية قول الميت في ظرف حجّيته ، إنّ فعلية الحجّية لقول الحي إنّما حدثت له من زمان الرجوع إليه .

فإنّ المستفاد من أدلّة التقليد أنّ حجّية قول الفقيه شائنة ، وفعليتها موقوفة على الرجوع إليه ، فلا معارضة لقول الحي مع قول الميت ، والحجّية الفعلية لكل واحد من القولين إنّما حدثت في زمان عدم حدوث الحجّية الفعلية للقول الآخر ، فهذه قاعدة جارية في جميع موارد العدول من مفت إلى مثله ، سواء أكان من الحي إلى الحي أم كان

من الميت إلى الحيّ، كان العدول واجباً أم جائزاً، ومن هذا البيان ظهر أن قياس باب العدول بباب تبدل الرأي فاسد؛ لأن تبدل الرأي كاشف عن خطأ الحجّة السابقة، والخبر الذي كشف خطؤه عند مخبره لا يصلح لإعطاء الوثوق عند العقلاء، ولا لعروض الحجّة له شرعاً؛ لانصراف أدلّة التقليد اللفظية عن مثله، بخلاف الموت فإنه ليس بكاشف عن هذا المعنى، بل الموت كما عرفت عبارة عن حصول أمد حجّة الحجّة الفعلية.

ظهر أن الباب ليس من صغريات بحث إفادة الأمر الظاهري للإجزاء، فإن مصب النزاع في باب الإجزاء إنما يكون عند كشف الخلاف، وقد عرفت أنه لا يكشف الخلاف بالموت، ولا بالرجوع إلى فتوى الحيّ. هذا كلّه على مسلك التحقيق.

وإن شئت البحث على مسلك القوم فاصغ لما نتلو عليك: وهو أن اختلاف الحيّ والميت في الفتوى قد يكون في الحكم التكليفي، وقد يكون في الحكم الوضعي.

أما الأول: فلا إشكال في تحقق الامتثال من المستفتي عند تقليده الميت زمان حياته. وأما الثاني: فله صور، تشترك الجميع في أن الميت لا يرى اعتبار شيء في متعلق حكم، فكانت فتواه مخالفة للاحتياط، بخلاف الحيّ فإنه يراه معتبراً فيه فتكون فتواه موافقة للاحتياط، وقد عمل المقلد في برهة من الزمان بفتوى الميت، وهي زمان حياته، ثم رجع إلى الحيّ بعد وفاته، فهل يمكن الحكم بصحة أعمال المستفتي السابقة مع أن الحيّ يرى فسادها أم لا؟

الصورة الأولى: أن يرى الحيّ لزوم التعدّد في التسيّحات الأربع في الصلاة، وكان الميت لا يراه ويكتفي فيها بالمرّة، وأن يرى الحيّ وجوب التعدّد في ضربات التيمّم دون الميت، وقد حكم في المتن بعدم وجوب إعادة الأعمال السابقة في الغرضين، وهو لازم للحكم بصحتها.

أقول: أما صحة صلواته السابقة في الغرض الأول فبنصوص خاصة تدلّ على أن الخلل في أمثال ذلك لا يوجب إعادة الصلاة، ويدلّ عليه أيضاً عموم قاعدة «الاتعاد»

وقد مرّ البحث عنها في «المسألة ٤٠»، ومن الباب لو كان الميت قائلاً: بعدم وجوب السورة في الصلاة، أو عدم وجوب جلسة الاستراحة، وكان الحيّ قائلاً بالوجوب. وأما صحّة عمل المستفتي في الغرض الثاني فبقوله ﷺ: «رفع عن أمّتي تسعة»^١ ثمّ عدّ ﷺ منها: «ما لا يعلمون» فجزئية الضربة الثانية في التيمّم مرفوعة عن المستفتي لكونه غير عالم بها، واستدلّ على عدم لزوم إعادة الصلاة التي أتى بها مع ذلك التيمّم بالإجماع والضرورة، وأورد عليه بعد ثبوت الإجماع، وقيام السيرة على عدم الإعادة، وأورد عليها في المستمسك: «بأنّها غير ثابتة»^٢.

أقول: دعوى ثبوتها قريبة جداً، فإنه لو كانت السيرة قائمة على الإعادة والقضاء عند العدول عن الحيّ إلى الميت لبانت، وكذا لو كانت سيرة المشرّعة قائمة عند تقليد الأوّل على الاحتياط لبانت، بل لا شكّ في عدم تحقّق التالي.

ويكون نفي الإعادة والقضاء من مقتضيات نفي العسر والخرج. ويرد عليه: بأنّ المقصود من العسر والخرج الشخصيّان منهما لا النوعيّان، فأينما حصل العسر أو الخرج على مكلف فالحكم بوجوب الإعادة أو القضاء منفيّ عنه؛ لأنّ العسر يقدر بقدره، وكذا الخرج.

واستدلّ صاحب المستمسك على وجوب عدم الإعادة والقضاء بـ:

إنّ ما دلّ على جواز العدول أو وجوبه إنّما دلّ عليه بالإضافة إلى الوقائع اللاحقة؛ إذ العمدة فيها الاجماع، أو أصالة التعيين في الحجّة عند الدوران بينه وبين التخيير، وكلاهما لا يثبتان الحجّة بالإضافة إلى الوقائع السابقة؛ لإهمال الأوّل - فيقتصر فيه على القدر المتيقّن، ولا سيّما مع تصريح جماعة من الاعاظم بالرجوع في الوقائع السابقة إلى فتوى الأوّل، وعدم وجوب التدارك بالإعادة أو القضاء - ولورود استصحاب الأحكام الظاهرية الثابتة بمقتضى فتوى الأوّل في الوقائع السابقة على أصالة التعيين؛ لأنّها أصل

١. وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ح ١.

٢. المستمسك، ج ١، ص ٨١.

عقلي لا يجري مع جريان الأصل الشرعي . وبالجملة : استصحاب الحجية لفتوى الميت
بالإضافة إلى الوقائع السابقة لا يظهر له دافع^١.

أقول : قد عرفت أن الموت بناءً على عدم جواز تقليد الميت عبارة عن وصول أمد
حجية قول الفقيه ، فلما مجال للاستصحاب من جهة عدم الشك في حجية قوله قبل موته ،
نعم ، إذا فرض حدوث الشك في كون الموت أمداً لحجية الحجّة يجري الاستصحاب ،
وأما اختلاف الحيّ معه في الفتوى فغير كاشف عن خطأ الميت ، وغير مستلزم لسقوط
قول الميت عن الحجية في زمان حياته ؛ فإن الحجية الفعلية لقول الحيّ إنما حدثت بعد
موت الميت ولا أثر للحجة فيما قبل عروض الحجية له ، وإن اللام لاتعمل فيما قبلها ،
وعلى فرض الشك فالاستصحاب محكم كما عرفت .

الصورة الثانية : أن يرى الحيّ اعتبار شيء في عقد أو إيقاع حال كون الميت لم ير
اعتباره ، وكان المستفتي مجرباً للعقد أو الإيقاع على طبق رأي الميت .
قال الماتن : «إنه يجوز البناء على الصحة» .

أقول : يجب أن يكون مفروض الكلام في حال وجود أثر فعلاً للعقد الجاري
سابقاً ، فلو لم يكن له أثر فعلي لا ثمره للبحث عنه .

ثم إن الوجه للحكم بالصحة ولترتيب الأثر الفعلي على العقد السابق ما مر من
الوجه في الصورة الأولى ، من أن حديث الرفع^٢ حاكم بارتفاع شرطية شرط أو جزئية
جزء في مؤلف حال الجهل بالشرط أو بالجزاء ، وإن إطلاقه حاكم وشامل لزمان
حصول العلم بالمجهول ، مع أنه في فرض الكلام لم يحصل العلم باعتباره في العقد ؛
لوضوح الفرق بين قولنا : «رفع ما لا يعلمون» وبين قولنا : «رفع ما لم يعلموا»
فالإطلاق للأول موجود دون الثاني .

الصورة الثالثة : أن يرى الميت طهارة ماء الغسالة والحي لا يراها .

١ . المستمسك ، ج ١ ، ص ٨١ و ٨٢ .

٢ . مرتخرجه في ص ٣٧٩ .

فالصلاة بل جميع الاعمال المشروطة بالطهارة الخبثية التي أتى بها المستفتي - حال كونه مستعملاً لذلك الماء أو لملاقيه - صحيحة؛ لما مرّ من الدليل في الصورة الأولى .

و إذا كان الماء باقياً بعد وفاة الأوّل وقد حكم عليه بالطهارة في حياته، فهل يحكم عليه بالنجاسة طبقاً لفتوى الثاني ام لا؟ وجهان: من قيام الحجّة على النجاسة، ومن إطلاق حديث الرفع الشامل لهذه الصورة .

ومن هذا الباب - أن يرى الميت جواز الذبح بغير الحديد، والحَيّ يقول بعدم جوازه - فقد صحّ ما باعه من لحم الحيوان، فإذا كان مقدار من لحمه باقياً بعد وفاة الأوّل فالأقوى صحّة بيعه وجواز أكله، من جهة عدم شرطية الحديد في التذكية عند الجهل بها بإطلاق حديث الرفع .

و أورد صاحب الستمسك على التفصيل الذي اختاره الماتن، فقال:

هذا غير ظاهر؛ فإنّ طهارة الماء من آثار عدم انفعاله بملاقة النجاسة في مقام التطهير، والملاقة لما كانت سابقة كانت مورداً لتقليد الأوّل، لا الثاني . وكذا الحال في حليّة لحم الحيوان المذبوح بغير الحديد، فإنّها من آثار تذكّيته بغير الحديد وهي واقعة سابقاً، يكون المرجع فيها فتوى الأوّل وتترتب عليها احكامها .

فلا فرق بين الزوجة المعقود عليها بالفارسية التي تبقى على الحليّة بعد العدول إلى الثاني؛ لأنّ حليّتها من آثار صحّة العقد بالفارسية الواقع في حال تقليد الأوّل، وبين المثالين المذكورين^١ .

أقول: ويمكن بيان الفرق بأنّ الموضوع للحكم في المثالين المذكورين باق في زمان الرجوع إلى الحيّ، كيف والموضع للحكم بالنجاسة في المثال الأوّل هو ماء الغسالة، وللحكم بفساد البيع وعدم جواز الأكل في المثال الثاني هو اللحم؛ فيحكم على الموضوع الباقي بما يراه الحيّ، بخلاف مسألة العقد؛ فإنّ الموضوع للحكم بالفساد - وهو العقد - قد انعدم وزال، ولا بقاء له حتّى يحكم عليه، وإنّما الباقي أثره الذي حكم

عليه في زمان وجوده سابقاً طبقاً لرأي الميت .

ثم إن قوله دام ظلّه : «فإنّ طهارة الماء من آثار عدم انفعاله» غير سديد؛ لأنّ الانفعال وعدمه ليس بحكم شرعي، ولا بموضوع لحكم شرعي، بل هو اصطلاح من الفقهاء حدث من حكم الشارع بنجاسة الماء القليل بملاقة النجاسة، وبقاء طهارة الماء الكثير عند الملاقة .

وأمّا قوله : «فإنّها من آثار تذكّيته» فلا يخلو من تأمل؛ فإنّ التذكّية عبارة عن جعل الحيوان المذبوح موضوعاً لحكم الشارع عليه بالطهارة، وجواز البيع وحلّية الأكل، ولا اثر لهذه الأحكام، ويشهد لما ذكرنا، أنّ الانفعال والتذكّية في كلمات الفقهاء يوصفان بالوجود والعدم باعتبار الأحكام الجارية على الماء والحيوان المذبوح، فاتصافهما بالوجود دخلهما في تحقّق موضوع تلك الأحكام .

هل الوكيل يعمل على تقليده أو على تقليد الموكل؟

المسألة ٥٤: الوكيل في عمل عن الغير - كإجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك - يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل، لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين، وكذلك الوصيّ في مثل ما لو كان وصياً في استئجار الصلاة عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميت .

الوكيل بمنزلة عضو من أعضاء الموكل، ففعله فعل الموكل فيما إذا كان مورد الوكالة فعلاً من الأفعال، وقوله قول الموكل إذا كان مورد الوكالة قولاً .

ولا ريب أنّ الوكالة إنّما تكون على أمر صحيح، وهو عند الموكل ما كان مجتمعاً للشرائط التي يرى اعتبارها فيه اجتهاداً أو تقليداً، فيعتبر في صحّة عمل الوكيل ما يعتبر في صحّة عمل الموكل، وإلا لم يكن عمله عمل الموكل .

فإن قلت: إطلاق الوكالة يقتضي إيكال تطبيق العمل الموكل عليه إلى نظر الوكيل، وإذا كانت هناك قرينة على تقييد الوكالة بالعمل بنظر الموكل تعيّن، وإن لم يكن كذلك فإطلاق التوكيل يقتضي جواز عمل الوكيل بنظره، ومجرد اختلاف الموكل إلى

الاختلاف غير كاف في تقييد إطلاق التوكيل .

قلت : إن سلّمنا عدم الانصراف واقتضاء إطلاق اللفظ ذلك ، لكن هل هو مراد للموكّل أم لا؟ فقد كان مراده إجراء الوكالة على وجه صحيح وإن كان كلامه يوهم الإطلاق لكنّه لم يقصد ذلك ، فإذا أجرى الوكيل الوكالة طبقاً لما يصحّ عنده ولما يفسد عند موكله لم يتحقّق مورد الوكالة حتّى في نظر الوكيل من جهة عدم صحّة عمله في نظر الموكّل ، فالإطلاق غير مقصود ، ولا بدّ من التسليم للانصراف ، ووجه الانصراف ، أنّ التوكيل إنّما يكون من جهة ترتّب الأثر على مورد الوكالة ، وما يراه الموكّل فاسداً لا يترتّب عليه الأثر عنده .

هل الوصيّ يعمل على تقليد الموصي؟

إنّ الوصيّ حكمه في إجراء الوصاية حكم الوكيل في إجراء الوكالة ؛ لأنّ الوصاية عبارة عن استمرار حياة الموصي .

فالوصاية هي الوكالة بعد الموت ، والوصيّ وجود تنزيليّ للموصي عند إجراء الوصيّة ، وإنّ الوصاية إذا فرض توهم إطلاق فيها منصرفه إلى ما يراه الموصي صحيحاً مبرئاً للذمة ، فلا وصاية فيما لا يراه الموصي صحيحاً ، ويكون تصرف الموصي في مال الوصاية تصرفاً لا ولاية له على ذلك المال ، ولم أعرف أحداً يقول بجواز مثل هذا التصرف .

اختلاف المتعاقدين في التقليد

المسألة ٥٥ : إذا كان البائع مقلداً لمن يقول بصحة المعاوضة مثلاً ، أو العقد بالفارسيّة ، والمشتري مقلداً لمن يقول بالبطلان ، لا يصحّ البيع بالنسبة إلى البائع أيضاً ؛ لأنّه متقومّ بالطرفين ، فاللازم أن يكون صحيحاً من الطرفين ، وكذا في كلّ عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه ، ومذهب الآخر صحته .

أقول : إنّ التقومّ بالطرفين عند من يقول بالصحة محقّق ، فالبيع صحيح عنده

ولازم، ويمكن أن يحتج له بملازمة النقل مع الانتقال؛ إذ لا يعقل النقل من طرف من دون أن يكون الانتقال إلى جانب آخر.

والفساد من ناحية يلزم الفساد من ناحية أخرى، لكن يرد عليه:
أولاً: أن الانتقال إلى طرف آخر محقق، لكنه لا على وجه صحيح عند من يقول بالفساد فقط.

وثانياً: أنه لا ينافي الحكم بالصحة الظاهرية بالنسبة إلى أحدهما وبالفساد بالنسبة إلى الآخر؛ إذ الملازمة بين الصحتين وبين الفسادين إنما تكون بين الواقعي منهما، لا الظاهري.

ونظائر هذه التفكيكات كثيرة في الأحكام الظاهرية والأمور الاعتبارية.

تعيين القاضي بيد المدعي

المسألة ٥٦: في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي إلا إذا كان مختار المدعى عليه أعلم، بل مع وجود الأعلم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً.

إذا رجع المدعي إلى قاض يجب على المنكر متابعتة؛ فإن تعيين القاضي بيد المدعي، واستدل عليه بالإجماع.

قال صاحب المستمسك:

وهو العمدة فيه، المعتضد بالإجماع على أنه لو رفع أحد الخصمين أمره إلى الحاكم فطلب الحاكم الخصم الآخر وجب عليه الإجابة، وهذا لا يطرد في المنكر؛ لأنه لو رفع أمره إلى الحاكم لا يسمع منه إنكاره، وإن طلب تخليصه من دعوى المدعي لا تجب على الحاكم إجابته.

واستدل عليه أيضاً بأن المدعي هو المطالب بالحق.^١

اقول: إن ذلك يشبه المصادرة؛ إذ الكلام في أن من له حق الدعوى هل له وحده اختيار القاضي أم لا؟

و استدللّ عليه بعض الأساطين قائلاً:

مقتضى بناء العقلاء هو أن طرق إثبات الدعوى بيد المدّعي، وله أن يختار أيّ طريق شاء في إثبات دعواه، وليس للأخرين اقتراح طريق خاصّ عليه، واختيار الحاكم من طريق إثبات الدعوى، فيكون بيد المدّعي^١.

و يرد عليه:

أولاً: أن الحاكم من طرق إثبات الحقّ لا إثبات الدعوى؛ لأنّ ثبوت الدعوى إنّما يكون لديه، فكيف يكون من طرق إثباتها؟

وثانياً: أنّ ثبوت بناء العقلاء على ثبوت هذا الحقّ للمدّعي غير مفيد للبحث؛ إذ الكلام في سلب اختيار المنكر، فبناء العقلاء غير مناف لأن يكون للمنكر رفض القاضي، وإن كان منافياً لأن يكون بيده تعيين القاضي، وإنّما الكلام في الأوّل لا في الثاني.

و ذلك لا يصير دليلاً على ثبوت انحصار الحقّ بالمدّعي، وأنّه ليس للمنكر حقّ الرفض، وإلا فلا كلام في ثبوت هذا الحقّ في الجملة للمدّعي.

ثمّ إنّ ظاهر قوله عليه السلام في مقبولة عمر: «ينظران إلى من كان منكم»^١ وإنّ إطلاقه، وترك الاستفصال فيها عن كون الاختلاف بنحو التداعي، أو بنحو الادّعاء والإنكار، يشهد بأنّ للمنكر حقّاً أيضاً في قبول القاضي أو رده.

نعم، سؤال الراوي: «فإن كان كلّ رجل الخ» ظاهر في الاختصاص بقاضي التحكيم، فيكون قرينة لما يراد من الصدر، ولا أقلّ يكون مضرّاً بانعقاد الإطلاق.

هذا ولكن كون المدّعي مختاراً في تعيين القاضي محلّ التسالم بينهم، وقد أرسله

١. دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٢٣٥ و ٢٣٦.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٣٦-١٣٧، الباب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ١.

العلامة في القواعد إرسال المسلمات، قال (قده): «ولو تعدّد تخير المدعي لا المنكر في الترافع إلى من شاء إن تساوا»^١.
أقول: الاستصحاب حاكم بعدم ثبوت هذا الحق للمنكر، وتحقيق البحث موكول إلى كتاب القضاء.

هل يجب الرجوع إلى أفضل القضاة؟

ظاهر المتن أنّ ما اختاره المنكر إذا كان أفضل يجب الرجوع إليه.
وهذا الكلام مبني على وجوب الرجوع إلى الأفضل في باب المرافعات.
فقول: إذا تعدّد القضاة وكانوا مختلفين في الفضيلة فهل يجب الرجوع إلى الأفضل أم لا؟ قولان، قد وصف كل منهما بالأشهر في لسان القوم.
إنّ ما يدلّ على عدم الوجوب الإطلاقات الواردة في باب الرجوع إلى القضاة كقوله عليه السلام في مقبولة عمر: «ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرماننا، فليرضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته حاكماً»^٢.
وقوله عليه السلام في خبر أبي خديجة: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنّي قد جعلته قاضياً»^٣ وفي نسخة «شيئاً من قضائنا» ولا بأس بسنده.
وأورد على الإطلاق أنّه مقيد بما دلّ على الترجيح بالأعلمية، مثل ما ورد في ذيل المقبولة، وفي روايتي داود بن حصين، وموسى بن أكيل^٤، وقد مضت.
والجواب عنه: بأنّ الترجيح في المقبولة وفي الخبرين ظاهر في صورة اختلاف الحكمين في الحكم بعد رجوع المترافعين إليهما، وأين ذلك من الرجوع الابتدائي؟ بل فيها

١. قواعد الاحكام، ج ٢، ص ٢٠٠.

٢. وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ١٣٦-١٣٧، الباب ١١ من ابواب صفات القاضي، ح ١.

٣. وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ١٣-١٤، الباب ١ من ابواب صفات القاضي، ح ٥.

٤. مرّ تخريجه في ص ٢٥١.

٥. وسائل الشريعة، ج ٢٧، ص ١٢٣، الباب ٩ من ابواب صفات القاضي، ح ٤٥.

إشعار في التخيير عند الرجوع الابتدائي .

قال بعض الأساطين :

إن تلك النصوص تدلّ على عكس المطلوب، فإنّها دالّة على جواز اختيار أحد الخصمين غير الأعلم ابتداءً، وإلا لزم الردع عنه، لا بيان حكم صورة المعارضة بوجود الترجيح، واستدلّ أيضاً على جواز الرجوع إلى المفضول بسيرة المشرّعة على الرجوع إلى مطلق العارف بالأحكام^١.

اقول: هذه السيرة ثابتة في الجملة، وإلا لكانت جارية على الرجوع إلى أحد في كلّ عصر من جميع البلاد، وكان القاضي منحصرأبواحد في البلاد الكبيرة.

ثم إن قول أمير المؤمنين عليه السلام في عهده للأشتر:

«اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك»^٢ غير دالّ على تقييد الإطلاقات؛ لأنّ إطلاق الأفضل على الأعلم حادث، فالمراد منه من يكون جامعاً للكاملات بشهادة ذيله، وقد مرّ في باب البحث عن تقليد الأعلم.

مضافاً إلى أنّ دعوى وحدة الحكم في النصب والرجوع غير مسلمة، فيكون ذلك وظيفة الحاكم عند قصده تعيين القاضي، وهذه أجنبية عن تكليف المترافعين عند قصدهما رفع الترافع إلى القاضي.

لا يجوز نقض حكم الحاكم

المسألة ٥٧: حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر إلا إذا تبين

خطؤه.

إنّ عدم جواز نقض حكم الحاكم من ضروريات الدين والعقل؛ لأنّه لازم لحاكمية الحاكم، فلو جاز نقض حكم الحاكم لم تبق لبنة على لبنة، وبناء العقلاء قائم على عدم

١. انظر دروس في فقه الشيعة، ج ١، ص ٢٣٣، مع اختلاف في الالفاظ.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٩، الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي، ح ١٨.

الجواز أيضاً، ويشهد لذلك قوله ﷺ في مقبولة عمر: «فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخفّ، وعلينا قدرّد، والرادّ علينا الرادّ على الله، وهو على حدّ الشرك بالله»^١ ثم إن جواز نقض حكمه عند تبين الخطأ بالعلم أو بامارة معتبرة أيضاً من المسلّمات عندهم.

قال المحقّق (قده) في الشرائع:

«كلّ حكم قضى به الأوّل وبان للثاني فيه الخطأ فإنّه ينقضه»^٢.

وقال العلامة في القواعد:

«الاقرب أنّ كلّ حكم ظهر له أنّه خطأ، سواء كان هو الحاكم أو السابق، فإنّه ينقضه

ويستأنف الحكم بما علمه حقّاً»^٣.

وقال ولده (قده) في الإيضاح:

وجه القرب قوله تعالى: «ومن لم يحكم بما أنزل الله»^٤ الآية والخطأ لم ينزله الله؛

ولأنّ إقرار ما يعتقده خطأ حكم بالخطأ^٥.

وقال الشهيد في المسالك:

إذا حكم الأوّل لم يجب على الثاني البحث فيه، لكن لو نظر فيه فظهر له خطؤه وجب

عليه نقضه^٦.

ثم إنّ المقبولة منصرفة عن صورة تبين الخطأ في الحكم، فالمتبادر منها أنّ

عدم القبول وردّ الحكم من باب عدم الاعتداد به والطغيان عليه، لا من باب كونه

خطأ.

١ . تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢١٨، ح ٥١٤.

٢ . شرائع الإسلام، ج ٤، ص ٧٥.

٣ . قواعد الأحكام، ج ٢، ص ٢٠٧.

٤ . المائدة (٥) الآية ٤٧.

٥ . إيضاح الفوائد، ج ٤، ص ٣٢٠.

٦ . المسالك، ج ٢، ص ٣٥٩.

و من المعلوم: أنّ الحكم الذي تبين خطؤه ليس بحكم الله. مضافاً إلى أنّ عدم جواز نقض الحكم مطلقاً موقوف على ثبوت موضوعية الحكم، وأنّه من باب فصل الخصومة فقط.

و الحال أنّ القضاء الإسلامي ليس من هذا الباب، بل هو من باب إحقاق الحقّ مهما أمكن، و حكم القاضي طريق إليه، و به يتحقّق فصل الخصومة، و يشهد لطريقة حكم القاضي إلى إحقاق الحقّ صحيح هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام حيث قال: «قال رسول الله ﷺ: إنّما أقضي بينكم بالبينات والأيمان، و بعضكم الحنّ بحجّته من بعض، فأبما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فإبما قطعت له به قطعة من النار»^٢.

و إذا شكّ في خطأ الحكم فلا يجوز نقضه؛ للإطلاق، و لسيرة المشرّعة على تنفيذ جميع الأحكام ما لم يعلم خطأها، و لأنّ قليلاً من الأحكام مقطوع الإصابة، و جواز نقض الحكم المشكوك في إصابته مستلزم لجواز نقض أكثر الأحكام، فيلزم اختلال النظام.

وظيفة ناقل الفتيا

المسألة ٥٨: إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره، ثمّ تبدّل رأي المجتهد في تلك المسألة، لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى وإن كان أحوط، بخلاف ما إذا تبين له خطؤه في النقل، فإنّه يجب عليه الإعلام.

و الوجه في الفرض الثاني تحقّق الكذب غير المحرّم عند العقل، و بعد تبين الخطأ يتحقّق الكذب المحرّم إن لم يخبر به.

قال صاحب المستمسك:

إنّ هذا التفصيل بين الفرضين مبنيّ على حرمة التسبب إلى الوقوع في الحرام، وكون

١. رجل الحنّ بالحجّة اعرف بها و السن.

٢. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٢٩، ح ٥٥٢؛ الكافي، ج ٧، ص ٤١٤، ح ١.

الفرض الثاني منه دون الأول.^١

ويرد عليه:

أولاً: أنّ الحكم مختصّ بصورة إباحة الواجب أو الحرام، مع أنّ كلام المتن لا يخلو من عموم.

و ثانياً: أنّ الفرض الأول قد يشترك مع الفرض الثاني في هذه الجهة، فاختصاص الوجه به دون الأول محلّ منع.

و ثالثاً: إن كان الدليل على حرمة التسيب إلى الحرام النصّ الدالّ على عدم جواز بيع الزيت المتنجّس من مسلم إلا مع إخبار البائع، فذلك لا يفيد العموم لاحتمال خصوصيته في النجاسة، فكيف يقال بعمومه لجميع المحرّمات مع أنّ مفاده صورة علم البائع بالنجاسة فكيف يقال بالشمول لصورة الجهل؟ أضف إلى ذلك أنّ لفظ التسيب غير موجود في النصوص حتّى يقع البحث في صدق مفهومه وفي شموله للتسيب البقائي، وقد مرّ البحث عنه في «المسألة ٤٨».

التعارض في نقل الفتاوى

المسألة ٥٩: إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطاً، وكذا البيّنات، وإذا تعارض النقل مع السماع عن المجتهد شفاهاً قدّم السماع، وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع، وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدّم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط.

إنّ المفروض في جميع فروض المسألة عدم احتمال عدول المفتي عن رأيه السابق. و اعلم أنّ الإخبار عن فتوى المجتهد كالإخبار عن غيرها مشمول لبناء العقلاء؛ إذ ليس فيه تصرف من ناحية الشارع، فإذا كان الخبر غير موثوق به فهو ساقط، وإن كان موثقاً به فهو حجة.

و السّرّ في سقوط كلا الخبرين المتعارضين عن الحجية زوال الوثوق عن كلّ منهما؛ فلذا لو زال الوثوق عن أحدهما وبقي الآخر موثقاً به تعيّن العمل به . مثل : تعارض النقل مع السماع عن المجتهد، فإنّه يزول الوثوق عن النقل بمعارضته للسماع، ولو انعكس الأمر لتقدّم النقل كما في صورة احتمال نسيان المجتهد لفتواه حال اليقين بعدم نسيان الناقل؛ فإنّ أصالة عدم السهو في المفتي لاتعارض اليقين بعدمه في الناقل . ومن هذا البيان، ظهر وجه تقديم السماع على ما في الرسالة، ووجه تقديم ما كتب في الرسالة المأمونة من الغلط على النقل .

وجملة القول : إنّ الملاك في الحجية عند العقلاء هو الوثوق، وله مرتبتان . المرتبة الأولى : ما تزول بمعارض وحيث لا وثوق بالخبر حتّى يعمل به؛ فإنّ الوثوق لحجية الخبر عند العقلاء جهة تعليلية وتقييدية معاً .

و المرتبة الثانية الاعلى من الوثوق ما لا يزول بمعارض فيعمل به . وهذا يختلف باختلاف الاحوال بالنسبة إلى أنواع الخبر وأشخاصه . فظهر ممّا ذكرنا، أنّ ما ذكره في المتن في تقديم احد الخبرين عند المعارضة ليس بقاعدة كليّة، بل الملاك في السقوط زوال الوثوق، وفي التقديم بقاؤه، ولذا قد ينعكس الامر في جميع الفروض المذكورة، فيسقط ما اختار تقديمه، ويعمل بما اختار سقوطه .

عروض مسألة للعامّي لا يعرف حكمها

المسألة ٦٠ : إذا عرضت مسألة لا يعلم حكمها ولم يكن الاعلم حاضراً فإنّ أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال وجب ذلك، وإلا فإنّ أمكن الاحتياط تعيّن، وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر، الاعلم فالاعلم . وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولارسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور، وإذا عمل بقول المشهور ثمّ تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتده فعليه الإعادة أو القضاء، وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات،

وإن لم يمكن ذلك أيضاً يعمل بظنه، وإن لم يكن له ظنّ باحد الجانبين يبني على أحدهما، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفاً لفتواه فعليه الإعادة أو القضاء.

قوله: «لم يكن الأعلم حاضراً» بناءً على وجوب تقليد الأعلم.

قوله: «وجب ذلك» تخييراً، فإن العمل بالاحتياط ممكن حسب الفرض.

قوله: «تعيّن» بناءً على عدم جواز تقليد المفضول مطلقاً حتّى في صورة عدم العلم بمخالفة فتواه مع فتوى الأفضل، كما هو المفروض، وأمّا وجه تعيّن الاحتياط فهو من باب تعيّن الامتثال الإجمالي بعد عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي.

قوله: «الأعلم فالأعلم» لأنّ وجوب تقليد الأعلم مشروط بالتمكّن منه، فإذا لم يتمكّن وجب الرجوع إلى الأعلم بعده فالأعلم. هذا بناءً على كون التقليد هو العمل، وأمّا بناءً على كونه اخذ الرسالة ونحو ذلك فالظاهر دخوله في الفرض الآتي.

قوله: «بقول المشهور» بصحّة الاحتجاج به في حال انسداد باب الحجّة على فتوى مقلّده.

قوله: «فعليه الإعادة» إن كانت المخالفة في الأركان، فإنّ عموم «لاتعاد» قاض بعدم وجوب الإعادة في غيرها، ولا وقع لهذا الفرض لعدم وجود اختلاف في الأركان.

قوله: «يرجع إلى أوثق الأموات» لما قلنا وجهاً للعمل بقول المشهور، وأمّا اختيار الأوثق فلعله من باب عدم التمكّن من معرفة أعلم الأموات.

قوله: «يعمل بظنه» لما مرّ من التعليل.

قوله: «يبني على أحدهما» بحكم العقل بذلك في هذه الصورة.

قوله: «فعليه الإعادة أو القضاء» إن كانت المخالفة في الركن، مع أنّ المفروض في هذا العامّي أنّه ليس بجاهل مقصّر إن قلنا بعدم شمول «لاتعاد» له.

اقول: يا ليت كانت المسألة أوسع نطاقاً من ذلك حتّى كانت متناولة لجميع العبادات

والعقود والإيقاعات والأحكام، ولم تكن مختصةً بباب الصلاة فقط.

موت المرجع الأوّل والثاني وحكم الثالث بالبقاء

المسألة ٦١: إذا قلّد مجتهداً ثمّ مات فقلّد غيره ثمّ مات فقلّد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه فهل يبقى على المجتهد الأوّل أو الثاني؟ الأظهر الثاني، والأحوط مراعاة الاحتياط.

و الوجه في ذلك انقطاع تقليد الأوّل بسبب الرجوع إلى الثاني، فيكون الرجوع إلى الأوّل تقليداً ابتدائياً وليس ببقاء للتقليد.
وقال السيّد الإصفهاني في تعليقه:

إنه يجب البقاء على تقليد الأوّل. إذا كان الثالث يرى وجوب البقاء، ويجوز البقاء على

الثاني ولا يجوز البقاء على تقليد الأوّل إذا كان الثالث يرى جواز البقاء!

أقول: لأنّه بناءً على وجوب البقاء كان التقليد عن الثاني في نظر الثالث كالتقليد فلا يجوز البقاء عليه، بل كان البقاء على تقليد الأوّل واجباً، وأمّا بناءً على جواز التقليد عن الثاني، فلمّا كان تقليده صحيحاً صار موجباً لانقطاع تقليد الأوّل، فلا يجوز البقاء على تقليده لصيرورته تقليداً ابتدائياً، فيجوز البقاء على تقليد الثاني، أو العدول إلى الثالث، ثمّ إنّ مفروض القول بوجوب البقاء ما إذا كان الميت أعلم، وأمّا إذا كان الثاني أعلم من الأوّل يجب البقاء على تقليد الثاني.

وقال صاحب المستمسك:

إنّ الإشكال مبنيّ على حجّة رأي المجتهد اللاحق بالنسبة إلى الاعمال السابقة، وأمّا بناءً على عدم تقليدها فتقليد الثاني كان صحيحاً مطلقاً؛ لصحة العدول إليه على أيّ تقدير حتّى لو كان الثالث قائلاً بوجوب البقاء؛ إذ المفروض أنّ تقليده للثاني كان صحيحاً بنظر الثاني.^١

و التحقيق يقتضي القول بأنّ المقلّد مخير بين البقاء على تقليد الأوّل وتقليد الثاني، فإنّه بناءً على كون الدليل على عدم جواز التقليد الابتدائي عن الميت هو الإجماع، إنّ المتيقّن منه ما يكون ابتدائياً بجميع معنى الكلمة، بحيث لم يسبقه أيّ تقليد بأيّ معنى، وعلى هذا لافرق بين أن يقول الثالث بوجوب البقاء أو جوازه.

التقليد المقوم للبقاء

المسألة ٦٢: يكفي في تحقّق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل، فلو مات مجتهده يجوز له البقاء وإن كان الاحوط مع عدم العلم، بل مع عدم العمل، ولو كان بعد العلم عدم البقاء، والعدول إلى الحيّ، بل الاحوط استحباباً - على وجه - عدم البقاء مطلقاً ولو كان بعد العلم والعمل. قد عرفت سابقاً ما يكون به قوام التقليد، وأنّه يكفي في البقاء تحقّق التقليد عن الميت في حالة حياته بأيّ معنى من معانيه. فإنّ المتيقّن من التقليد الابتدائي الذي قالوا بقيام الإجماع على عدم جوازه هو الذي لم يسبقه أيّ تقليد بأيّ معنى من معانيه.

قال صاحب المستمسك:

لا ينبغي التأمّل في كفاية ثبوت حجّية الرأي آنأما في جواز الاستصحاب الذي هو الوجه في وجوب البقاء وجوازه، ولا يتوقّف على العمل، ولا على الالتزام^١.

وهذا كلام حسن.

ومن المعلوم: أنّ الوجه لوجوب البقاء أو لجوازه غير منحصر بالاستصحاب؛ فإنّ الإطلاقات وبناء العقلاء حاكمة بذلك أيضاً، ثمّ إنّ استصحاب حجّية الرأي مثبت أيضاً لجواز التقليد الابتدائي عن الميت.

واعلم أنّ الوجه لقول الماتن بالاحتياط على عدم البقاء في صورة عدم العلم بل مع

١. المستمسك، ج ١، ص ٩٩.

لزوم الاجتهاد او التقليد او الاحتياط / ٣٩٥

عدم العمل هو احتمال إطلاق دليل عدم جواز تقليد الميت، ومنه ظهر وجه القول بالاحتياط في قوله: «عدم البقاء مطلقاً».

المرجع عند فتوى الأعلم بالاحتياط

المسألة ٦٣: في احتياطات الأعلم إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره، الأعلم فالأعلم. إن الحكم في هذه المسألة مبني على وجوب تقليد الأعلم، وقد مر البحث عنه، وإذا لم يكن للأعلم فتوى في مسألة وكان للأفضل من بعده فتوى فيها فالأعلم في تلك المسألة هو الثاني دون غيره.

وقد مرّ منّا سابقاً أنّ قول الأعلم بالاحتياط إن كان ناشئاً من عدم اجتهاده في المسألة أو من عدم اقتداره على استنباط الحكم فيها فالأمر كما قال، وأمّا إذا كان من جهة عدم وفاء الأدلة في نظره فكيف يقال بجواز الرجوع إلى غيره؟ لأنّ الأعلم يراه مخطئاً، ومن المعلوم أنّ كثيراً من الاحتياطات من قبيل الثاني.

الاحتياط على قسمين

المسألة ٦٤: الاحتياط المذكور في الرسالة إمّا استجابي وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى، وإمّا وجوبي وهو ما لم يكن معه فتوى، ويسمى بالاحتياط المطلق، وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر، وأمّا القسم الأوّل فلا يجب العمل به، ولا يجوز الرجوع إلى الغير، بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى، وبين العمل به.

أمّا عدم وجوب العمل بالقسم الاستجابي من الاحتياط فلوجود الفتوى من المرجع على خلافه، فاحتمال مخالفة الواقع مندفع بقيام الحجّة عليه، ومنه ظهر وجه عدم جواز الرجوع في مورده إلى الغير. نعم، بناء على التخيير الاستمراري في التقليد بين المجتهدين يجوز الرجوع في مورده إلى الغير كما يجوز في كلّ مسألة.

و أما الاحتياط فإن كان ناشئاً من الفتوى بالاحتياط فلا يجوز الرجوع فيه إلى الغير من جهة وجود الفتوى للمرجع في المسألة، غاية الأمر أنّها فتوى بالاحتياط . نعم، يجوز بناءً على استمرار التخيير بين المراجع في التقليد .
و إذا كان الاحتياط الوجوبي ناشئاً من عدم فتوى للمرجع في المسألة - من جهة عدم مراجعته الأدلة - فيكون المقلّد مخيراً بين العمل بالاحتياط، وبين الرجوع إلى الغير .

تبعيض التقليد في عمل واحد

المسألة ٦٥ : في صورة تساوي المجتهدين يتخيّر بين تقليد أيّهما شاء، كما يجوز له التبعض حتّى في أحكام العمل الواحد، حتّى أنّه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التلث في التسيّحات الأربع وفتوى الآخر بالعكس .
يجوز أن يقلّد الأوّل في استحباب التلث، والثاني في استحباب الجلسة .
قد مضى الكلام بالتفصيل في حكم التقليد عند تساوي المجتهدين . كما مرّ أيضاً حكم التبعض في التقليد بينهما في «المسألة ٣٣» .

أما عقد هذه المسألة فلتصوير تبعيض التقليد في عمل واحد من حيث تحقّق المخالفة لفتوى كلّ منهما، وإليك فرعان من هذا الباب :

الأوّل : إذا كان فتوى أحدهما وجوب صلاة الجمعة وعدم وجوب الإقامة للفرائض، وفتوى الآخر وجوب الظهر ووجوب الإقامة، فصلّى الظهر موافقةً للثاني، ولم يأت بالإقامة موافقةً للأوّل، فيعلم تفصيلاً بفساد الظهر على القولين؛ لكون عمله مخالفةً لكليهما، أمّا مخالفته لفتوى الأوّل فلعدم الإتيان بالجمعة، وأمّا مخالفته لفتوى الثاني فلعدم الإتيان بالإقامة .

الثاني : إذا كان أحدهما قائلاً بوجوب الظهر وبعدم وجوب الإقامة لكلّ فريضة، وكان الآخر قائلاً بوجوب الجمعة ووجوب الإقامة، فصلّى الجمعة تقليداً للثاني، وصلّى العصر بلا إقامة تقليداً للأوّل، فهو يعلم بمخالفة صلاة عصره لكلا القولين،

أما مخالفتها لقول الأول فلفقد شرطها وهو الترتب على الظهر، و أما مخالفتها لقول الثاني فلفقد ما يعتبر فيها وهو الإقامة . ولقائل أن يقول بصحة الصلاة في هذين الفرعين ؛ لأنه لا يستفاد من دليل التقليد - بعد موافقة العمل لرأي أحد المجتهدين - حرمة مخالفة جميع المجتهدين أيضاً، واقتضاء إطلاقات الباب هو التخيير في الرجوع إلى أحد المجتهدين ، والملاك لصحة العمل موافقته لرأي أحدهم بحكم الإطلاق ولو استلزم مخالفة الآخرين ؛ فإن التخيير ملازم لهذا الاستلزام .

و بعبارة أخرى : يصدق على من رجع إلى فتوى أحدهم أنه قد سال أهل الذكر ورجع إلى رواية الحديث .

إن إطلاق حجية قول المجتهد يقتضي سعة دائرة حجيته حتى إذا كان العمل به مستلزماً لمخالفة قول الآخر ، والمخالفة التي حصلت لكلا القولين في العمل المبعوض من حيث التقليد أنها نشأت من جهة موافقته لكلا القولين ، وموافقة كل واحد منهما قد استلزمت مخالفة كل واحد منهما ، وحكم الإطلاق أن موافقة ما لقول مجتهد كافية للصحة .

عسر معرفة موارد الاحتياط على العامي

المسألة ٦٦ : لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي ؛ إذ لا بدّ فيه من الاطلاع التام ، ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلا بدّ من الترجيح ، وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط ، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط ، مثلاً : الاحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الاحوط التوضؤ به ، بل يجب ذلك بناءً على كون احتياط الترك استحبابياً ، والاحوط الجمع بين التوضؤ به والتيمم ، وأيضاً الاحوط التثليث في التسيحات الأربع ، لكن إذا كان في ضيق الوقت ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالاحوط ترك هذا الاحتياط ، أو يلزم تركه .

و كذا التيمم بالجمع خلاف الاحتياط ، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالاحوط

التيتم به، وإن كان عنده الطين مثلاً فالأحوط الجمع، وهكذا.

التقليد في غير الفروع

المسألة ٦٧ : محلّ التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين، وفي مسائل أصول الفقه، ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية، ولا في الموضوعات الصرفية، فلو شك المقلّد في مائع أنه خمر أو خلّ مثلاً، وقال المجتهد: إنه خمر لا يجوز له تقليده. نعم، من حيث إنه مخبر عادل يقبل قوله، كما في إخبار العامي العادل، وهكذا.

وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية.

التقليد في أصول الدين

قد اشتهر بينهم أن التقليد لا يجري في أصول الدين، فيجب على كلّ مسلم الاجتهاد فيها.

والمراد بأصول الدين ما كان المطلوب فيها نفس المعرفة والاعتقاد، كالإيمان بالمبدأ، والإيمان بالمعاد، والإيمان بالرسالة، وما شابه ذلك مما يبحث عنه في علم الكلام. ويقصد من التقليد في أصول الدين عقد القلب بها من قول أحد بلا طلب دليل من العقل أو النقل، وقد عرفت أن للتقليد سنخية مع ما يقع فيه التقليد. ويقصد من الاجتهاد في أصول الدين هو الاعتقاد بها الحاصل من دليل عقلي أو نقلي. واستدلّ صاحب المستمسك على عدم جواز التقليد في أصول الدين بالإجماع، وقال: «ادّعاء جماعة، بل ادّعي عليه إجماع المسلمين»^١.

أقول: يمكن أن يكون المراد من الإجماع الاتفاق؛ لأنّ تحصيل الإجماع وهو دليل تعبدي في مثل هذه المسألة التي يكون للعقل سبيل فيها صعب، ولعلّه غير ممكن، وأمّا دعوى إجماع المسلمين فهي خلاف سيرة أكثرهم، فإنّ قليلاً منهم قد حصلت له هذه العقائد من الدليل والبرهان.

إنّ عقد القلب بأصول الدين قد حصل لكثير من ناحية التوارث، أو من ناحية الظروف المحفّزة بهم، أو بقول من يوثق بقوله.

لو كان إيمان كلّ واحد من المسلمين حاصلًا من الدليل ولم يكن للعاطفة فيه دخل لما افترقوا فرقة فرقة، ولما وقع الخلاف الشاسع بينهم، ولم يسيطر على كثير منهم التعصّب.

ثمّ إنّ المراد من معقد هذا الإجماع هل هو أنّ من عقد القلب بأصول دين الإسلام عقداً حاصلًا من التقليد فهو ليس بمسلم؟ فيكون المراد من عدم الجواز معناه الوضعي؟ أو أنّه يجب على كلّ مسلم تحصيل الاعتقاد بها اجتهاداً، بمعنى تطبيق الدليل على وفق ما اعتقده تقليداً؟ أو أنّ المراد أنّ من لم يجتهد في أصول الدين فهو عاص بسبب تركه للاجتهاد، فهو مسلم مرتكب لذنوب، فليس بعادل؟

أو أنّ المراد من الاجتهاد في أصول الدين عدم الاكتفاء فيها بالظنّ، ووجوب تحصيل اليقين والوثوق بها؛ وذلك لزعمهم بأنّ العلم قلّما يحصل بالتقليد، فاعتبار الاجتهاد من جهة كونه طريقاً إلى اليقين لاموضوعية له؟ وجميع هذه الاحتمالات لا تخلو من نظر واضح.

ويحتمل أن يكون المراد بإجماع المسلمين اتّفاقهم من حيث إنهم عقلاء، فيفيد أنّ العقل الصحيح حاكم بوجوب البحث والتحقيق عن أصول الاعتقادات ومباني الدين حتّى يحصل الوثوق واليقين بها.

ومن المعلوم: أنّ من كان يدخل في الإسلام في عهد النبي ﷺ لم تكن سيرته المقدّسة قائمة على مطالبة الحجّة منه لإسلامه، وإنّ سيرة المسلمين على ذلك أيضاً فلا يطالبون من يريد اعتناق الإسلام بالحجّة، بل هي قائمة على عدم المطالبة بالحجّة عن

كلّ من يظهر الإسلام . وقد مرّ تفصيل الكلام في هذا البحث ، فراجع .

التقليد في مسائل أصول الفقه

وقد اشتهر بين القوم عدم جريان التقليد في مسائل أصول الفقه .

فمن كان مقلداً في تلك المسائل فلا رخصة له أن يدخل دار الاستنباط في الفروع الفقهية ؛ إذ النتيجة تابعة لأخصّ المقدمتين ، فمن لم يكن مجتهداً في إحدى مقدمات الاجتهاد فليس بمجتهد ، مثلاً : إذا كان مقلداً لمجتهد في حجّة الخبر الواحد فليس له أن يتخذ رأياً مخالفاً لرأي ذلك المجتهد استظهاراً من الاخبار ، ولا يجري عليه حكم الاجتهاد من العمل برأيه ، ونفوذ قضاائه ، ونحو ذلك . نعم ، قد يحصل له الوثوق في بعض مسائل أصول الفقه من قول أستاذ بحاث ، فلا سبيل إلى الحكم بعدم جريان الاجتهاد عليه .

هذا كله على سبيل المماشة معهم في هذا الباب ، لكن لقائل أن يقول :

هل يكون قوله ﷺ : «فارجعوا إلى رواة أحاديثنا ، أو من عرف أحكامنا ، أو من نظر في حلالنا وحرماننا»^١ . منصرفاً عمّن قلّد مجتهداً في حجّة الخبر ، أو في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؟

ثم إن بناء العقلاء قائم أيضاً على الرجوع إلى الأخصائين في مباني المسألة التي يريدون الاجتهاد فيها ، وإن قياس هذا الباب بما تقرّر عند أرباب المنطق من كون النتيجة تابعة لأخصّ - بالسین أو بالصاد - المقدمتين محلّ تأمل ؛ لأن المقصود من الأخصية جزئية إحدى المقدمتين ، وعندئذ تكون النتيجة جزئية وليست بكلية ، و أين ذلك من الباب؟ وعدم صدق المجتهد عليه في جميع المبادئ غير مضرّ إذا صدق عليه أنه مجتهد في الفقه ، فإنه ليس بموقوف على الاجتهاد في جميع العلوم المقدمية .

التقليد في مبادئ الاجتهاد

يقصدون من مبادئ الاجتهاد ما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم، مثل: النحو والصرف والبلاغة والمنطق وما شابه ذلك، وبيان عدم جواز التقليد فيها بمثل ما مر من البيان في البحث عن التقليد في مسائل أصول الفقه، ولازم هذا القول أنه إذا قلّد نحويّاً في سبب رفع المبتدأ فلا يجوز له العمل برأيه فيما استنبطه من الأحكام الفقهيّة، فضلاً عن تقليد العامّي له، وهذا القول يوجب إخراج كثير من المجتهدين الكبار من دار الاجتهاد، وتحقيق المطلب أن ما يتوقف عليه الاجتهاد في الأحكام هو معرفة هذه العلوم لا الاجتهاد فيها، وقد وقع الخلط بينهما.

التقليد في الموضوعات المستنبطة

وهي الموضوعات الخارجيّة التي قد ربّبت عليها احكام في الشرع، ومفاهيمها تكون غير مبنيّة عند العرف، أو بحسب اللغة، مثل: الصعيد والفناء والإناء ونحو ذلك، ولست أدري لماذا لا يجري التقليد فيها وأخذ مفاهيمها من الاخصائيين في ذلك.

قال صاحب المستمسك:

و البناء على عدم جواز التقليد فيها يقتضي البناء على وجوب الاحتياط، أو الاجتهاد، ولا يظن الالتزام به من أحد^١.

أقول: بل قد يقع الإشكال في الاجتهاد فيها، فإنّ اجتهاد من لا يكون متخصصاً في أمر كيف يكون؟ إلا أن يقال بوجود تخصص المجتهد في كثير من العلوم، وذلك ممّا لا يقول به كثير من المجتهدين من القدامى والمتأخرين. واعلم أن الفرق بين الموضوع المستنبط العرفي، وبين الموضوع المستنبط اللغوي،

أن الأول مما يستعمل لدى العرف فيؤخذ مفهومه منه سعة وضيقاً، بخلاف الثاني فإنه غير مستعمل أو مستعمل بغير معناه السابق، فلا بدّ من الرجوع إلى قول اللغوي لرفع الشكّ عن مفهومه سعة وضيقاً، وقول اللغوي حاك عن استعمالاته السابقة في لغة العرب، ولا يبعد أن يكون أكثر الموضوعات من قبيل الثاني، لا الأول.

التقليد في الموضوعات الصرفة

لا سبيل إلى التقليد في الموضوعات الصرفة؛ لأنه ليس للفقهاء تصرف فيها، بل الأمر فيها بيد العرف.

فمن شرب سمّاً اعتماداً وتقليداً لقول فقيه إنّه ليس بسمّ حال كونه شاكّاً في صحّة قوله ومات على إثر شرب ذلك السمّ فهو الملوم عند العقلاء، بل عند الشرع.

التقليد في الموضوعات الشرعية

إنّ التقليد يجري في الموضوعات الشرعية ووجهه واضح.

فإنّ بيان حقيقة هذه الموضوعات - مثل الصلاة ونحوها، وما يعتبر فيها، وما يفسدها - إنّما يكون بيد الفقيه دون غيره. إنّ هذه الموضوعات بما له دخل في الأحكام، فيجب أخذها من الفقيه.

وظائف المجتهد

المسألة ٦٨ : لا يعتبر العلميّة فيما أمره راجع الى المجتهد إلا في التقليد، وأما الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولّي لها والوصايا التي لا وصي لها ونحو ذلك فلا يعتبر فيها العلميّة.

نعم، الأحوط في القاضي أن يكون أعلم من في ذلك البلد أو في غيره ممّا لا حرج في الترافع إليه.

إنّ الوجه في جميع ذلك إطلاق ما استدلّ به على ثبوت الولاية العامّة للفقهاء،

لزوم الاجتهاد او التقليد او الاحتياط / ٤٠٣

لكن قد تنظروا في دلالته وقالوا: لا دليل على ولايته إلا في باب القضاء، وبناءً على صحة هذا القول يكون ثبوت الولايات المذكورة في المتن من باب ولاية الحسبة، وهي القربة المقصود منها التقرب إلى الله تعالى، وموردها كل معروف علم إرادة نفس وجوده في الخارج شرعاً من غير نظر من الشارع إلى من يوجد ذلك المعروف.

ثم قالوا: مقتضى القاعدة فيها ولاية الاعلم مع التمكن من الوصول إليه؛ لأنه القدر المتيقن من دليلها الذي هو الإجماع أو الضرورة.

أقول: كون الاعلم قدراً متيقناً لمن ثبتت له هذه الولايات محل تأمل وإن سلمناه في المرجعية والإفتاء، واحتمال كون الأعقل أو الأعدل قدراً متيقناً في هذا الباب أولى. وأما وجه الاحتياط في اعتبار العلمية في القاضي فهو الوجه في اعتبار العلمية في المفتي على الاحوط، لكن هناك قائل بتعيينه.

قال العلامة (قده) في القواعد:

لو كان احدهم أفضل تعين الترافع إليه حال الغيبة، أما حال ظهور الإمام فالأقرب جواز العدول إلى المفضل؛ لأن خطاه ينجبر بنظر الإمام....

إن القضاء مورد للتخاصم واللجاج والعناد، فيمكن أن يعتبر فيه أمور لسد باب اللجاج أو لزواله.

اعلام المجتهد عن تبدل رأيه

المسألة ٦٩: إذا تبدل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟ فيه تفصيل: فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، وإن كانت مخالفة فالاحوط الإعلام، بل لا يخلو عن قوة.

علق الشيخ ضياء الدين العراقي على قوله: «فالظاهر عدم الوجوب» قائلاً:

مع بقاء مقلده على إتيانه برجاء الواقع، وإلا فمع عدم المشروعية يجب إرشاده إلى

ما يراه تكليفاً فعلاً في حقّه، اللهمّ أن يدّعي منع قيام الدليل على وجوب إرشاد الجاهل عند عدم مخالفة عمله للواقع، مع فرض اعتقاده بعدم تشريعه في قصده^١.
 أقول: لازم صحّة هذا الكلام إمّا عدم جواز إفتاء المفتي بالاحتياط، أو وجوب الإعلام عليه، بأن يأتي المستفتي بالعمل الاحتياطي برجاء إدراك الواقع، وذلك بحث عامّ لا صلة له بصورة تبدّل الرأي، وقد تقدّم البحث عن ذلك بالتفصيل في المسألتين (٤٨ و ٥٨)، فراجع.

العامّي وإجراء لأصل

المسألة ٧٠: لا يجوز للمقلّد إجراء أصالة البراءة أو الطهارة أو الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، وأمّا في الشبهات الموضوعيّة فيجوز بعد أن قلّد مجتهد في حجّيتها، مثلاً: إذا شكّ في أنّ عرق الجنب من الحرام نجس أم لا ليس له إجراء أصالة الطهارة، لكن في أنّ هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة أم لا يجوز له إجراؤها بعد أن قلّد المجتهد في جواز الإجراء.

إنّ التقليد في إجراء الأصل الحكمي مثل التقليد في مسائل أصول الفقه، وقد مرّ البحث عنه في «المسألة ٦٧».

مضافاً إلى أنّ إجراء الأصل في الشبهة الحكميّة موقوف على الفحص عن الدليل الاجتهادي والياس عن وجوده، والعامّي عاجز عن ذلك، فإنّ الفحص والياس موقوفان على فهم دلالة الدليل، وعلى الوصول إلى ما يمكن أن يكون معارضاً له، فحال هذا العامّي حال المجتهد الذي لم يفحص عن الدليل الاجتهادي.

و المراد من عدم جواز إجراء الأصل الحكمي للعامّي معناه الوضعي، وهو عدم الأثر لإجرائه، وإذا حصل الياس عن الدليل للمجتهد وأخبر بذلك العامّي فهل يجوز له إجراء الأصل الحكمي أم لا؟ وجهان: أو جههما عدم الجواز؛ لعدم أثر عملي

بل وعلمي لإجرائه بعد إجرائه بوسيلة المفتي، ولعدم معرفته بما يرد على ذلك من الإشكالات في إجراءات الأصول، وقد يشترك الأصل الموضوعي مع الحكمي في الوجه الأخير.

مجتهد لم تعرف عدالته

المسألة ٧١: المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده وإن كان موثقاً به في فتواه، ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه، وكذا لا ينفذ حكمه، ولا تصرفاته في الأمور العامة، ولا ولاية له في الأوقاف والوصايا وأموال القصر والغيب. قد مرّ البحث عن اشتراط وصف العدالة في المفتي تفصيلاً.

ثم إن حجة فتوى غير العادل لنفسه، وعدم جواز تقليده عن غيره؛ لعدم صدق الجاهل عليه، وإن من يعرف الطريق لا يسأل عنه، فهو غير مأمور بالسؤال عن أهل الذكر، كما أن الراوي لا يرجع إلى الراوي. وعليه سيرة العقلاء أيضاً، فإنهم بجوزون للعارف أن يعمل بمعرفته، ولم يصل الردع عنها في الشرع، ومن المعلوم أن سيرة أصحاب الأئمة عليهم السلام كانت جارية على العمل بفتياهم، وكان ذلك بمعرفة من المعصوم عليه السلام، ودعوى عدالة جميع صحاباتهم غير مقبولة.

وأما اشتراط العدالة في المجتهد - لتنفيذ حكمه وتصرفاته في الأمور العامة، وفي ولايته على الأوقاف والوصايا، وعلى أموال القصر والغيب - فلكون المجتهد العادل هو المتيقن مما خرج عن عموم الأصل العقلي والشرعي الحاكم بالعدم.

الظن بالفتوى

المسألة ٧٢: الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل إلا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاهاً، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه في رسالته، والحاصل أن الظن حجة إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ، أو من الناقل.

إن الحكم في هذه المسألة مبني على عدم تمامية مقدمات الانسداد، والقول بعدم

حجّية مطلق الظنّ، فالحجّة - من الظنون - منحصرة بما ثبتت حجّيته بالخصوص، بمعنى أنّه دلّ دليل على حجّيته، ويسمّى بالظنّ الخاصّ.

فمن الظنون الخاصّة الظنّ الحاصل من ظواهر الألفاظ، وقد دلّ على حجّيته بناء العقلاء، وقد تبيّن ذلك في أصول الفقه.

وأما حجّية الظنّ الحاصل من نقل الناقل فقد تقدّم البحث عنها بالتفصيل.

والحمد لله الذي يسّر لنا هذا، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وأسأله التوفيق، فإنّه خير

رفيق للبحث والتحقيق، والصلاة والسلام على محمد وآله الطيّبين الطاهرين.

المصادر والمآخذ

القرآن الكريم

الاحتجاج: العلامة ابو منصور الطبرسي، من علماء القرن السادس، تحقيق إبراهيم بهادري، الطبعة الأولى، مجلدان، قم، انتشارات أسوة، ١٤١٣ .

الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين الأمدي علي بن سالم (٥٥١-٦٣١)، إعداد السيد الجميلي، الطبعة الثانية، ١٤ أجزاء في مجلدين، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٦/١٩٨٦ م.

الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، حققه وعلق عليه الحجة السيد حسن الخراسان، الطبعة الثالثة، ٤ مجلدات، بيروت، دار الاضواء، ١٤٠٦/١٩٨٥ م.

أقرب الموارد: سعيد الخوري الشرتوني، ٣ مجلدات، قم مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٣ هـ ق.

امالي الصدوق: الشيخ الجليل الاقدم ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (م ٣٨١)، الطبعة الخامسة، بيروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، ١٤٠٠/١٩٨٠ م.

أوثق الوسائل في شرح الرسائل: الحاج ميرزا موسى التبريزي ابن الميرزا جعفر بن احمد التبريزي، صححه زين العابدين بن علي، قم، انتشارات كني، [أوفست ١٣٩٧].

إيضاح الفوائد في شرح القواعد: فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي

- (٦٨٢-٧٧١)، إعداد عدّة من العلماء الطبعة الأولى، ٤ مجلّدات، قم، المطبعة العلميّة، ١٣٨٧.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: العلامة محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي (١٠٣٧-١١١١)، ١١٠ مجلّدات، إيران، دارالكتب الإسلاميّة، ١٣٨٥.
- بحوث في الأصول الاجتهاد والتقليد: المحقّق الفدّآية الله العظمى الشيخ محمّد حسين الإصفهاني (م ١٣٦١)، الطبعة الثانية، جزء واحد، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩.
- تاج العروس من جواهر القاموس: السيّد محمّد بن محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي (١١٤٥-١٢٠٥)، ١٠ مجلّدات، مصر، المطبعة الخيريّة، ١٣٠٦.
- تاريخ الطبري: أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠)، تحقيق محمّد ابي الفضل إبراهيم، بيروت [بالأوفست عن طبعة دارالمعارف بمصر].
- تحرير الاحكام الشرعيّة على مذهب الإماميّة: العلامة الحلّي آية الله الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر (٧٢٦-٧٢٤)، الطبعة الثانية، جزءان في مجلّد واحد، مشهد، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته الحجرية].
- تعليقة استدلالية على العروة الوثقى: الفقيه المحقّق آغا ضياء الدين العراقي (١٢٧٨-١٣٦١)، الطبعة الأولى، جزء واحد، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠.
- تعليقات على كتاب العروة الوثقى: سماحة الحجّة آية الله الحاج السيّد أحمد الموسوي الخونساري (١٣٠٩-١٤٠٥)، طهران، مكتبة الصدوق.
- تعليقة على العروة الوثقى: السيّد أبو القاسم ابن السيّد عليّ أكبر الموسوي الخوثي (١٣١٧-١٤١٣)، الطبعة الثانية، مطبعة مرتضى آخوندي.
- التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري: الإمام ابو محمّد الحسن بن عليّ العسكري عليه السلام (م ٢٦٠)، تحقيق ونشر مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٩.
- تهذيب الاحكام: شيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، تحقيق الحجّة السيّد حسن الخراسان، الطبعة الثالثة، ١٠ مجلّدات، بيروت، دارالاضواء، ١٩٨٥/١٤٠٦ م.

المصادر والمآخذ / ٤٠٩

جامع احاديث الشيعة في احكام الشريعة: الحاج الشيخ إسماعيل العزّي الملايري، ألف بامر سماحة آية الله العظمى سيّد الطائفة السيّد حسين الطباطبائي، صدر منه لحدّ الآن ٢٥ مجلداً، الناشر الحاج الشيخ إسماعيل العزّي الملايري، ١٣٩٩-١٤١٥.

الجوامع الفقهيّة: جماعة من الأركان وعدّة من الأعيان، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤.

الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني: العلامة الملا عبدالله، طهران المطبعة الإسلاميّة، ١٢٩٦.
الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة: العالم البارع الفقيه الشيخ يوسف بن احمد البحراني (١١٠٧-١١٨٦)، تحقيق محمد تقي الإيرواني، الطبعة الأولى، ٢٣ مجلداً، دارالكتب الإسلاميّة ومؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٣هـ/ش/١٤٠٩.

الخلاف: أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، الطبعة التي سعى في طبعها آقا حسين الطباطبائي البروجردي، ١٣ أجزاء في مجلّد واحد، مكتبة الكتب المتنوعة - الكاظمين البروجردي، [أوفست].

الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة: الشهيد الأوّل شمس الدين محمد بن مكّي العاملي (م٧٨٦)، الطبعة الأولى، ١٣ أجزاء، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٢.

دروس في فقه الشيعة: السيّد محمد مهدي الخلخالي، طهران، مطبعة پیام، ١٣٩٦.
ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: العلامة المحقّق ملا محمد باقر السبزواري (١٠١٧-١٠٩٠)، مجلّد واحد، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، [بالأوفست عن طبعته الحجريّة].

الذريعة إلى أصول الشريعة: أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسوي المعروف بالشريف المرتضى وعلم الهدى (٣٥٥-٤٣٦)، تحقيق أبي القاسم الكرجي، الطبعة الأولى، مجلّدان، طهران، جامعة طهران، ١٣٤٨هـ/ش.

ذكرى الشيعة في احكام الشريعة: الشهيد الأوّل شمس الدين محمد بن مكّي العاملي (م٧٨٦)، قم، بصيرتي، حوالي ١٤٠٠ [بالأوفست عن طبعته الحجريّة، حوالي ١٢٧١].

رجال الكشي: أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، إعداد حسن المصطفي، الطبعة الأولى، مشهد، جامعة مشهد، ١٣٤٨ هـ ش.

رسائل المحقق الكركي: المحقق الثاني الشيخ علي بن الحسين الكركي (م ٩٤٠ هـ)، تحقيق الشيخ محمد الحسون، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٩ هـ ق.

رسالة العدالة [رسالة العدالة ضمن رسائل فقهية]: الشيخ الاعظم أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى بن محمد أمين الانصاري الدزفولي (١٢١٤-١٢٨١)، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، الطبعة الأولى، قم مؤسسة الكلام، ١٤١٤.

السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: الشيخ الفقيه أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي (٥٤٣-٥٩٨)، إعداد مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ٣ مجلدات، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠-١٤١١.

شرايع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: المحقق الحلبي نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهدلي (٦٠٢-٦٧٦)، إعداد عبد الحسين محمد علي البقال، الطبعة المحققة الأولى، ٤ اجزاء، بيروت، دار الكتاب العربي [بالأرفست عن طبعة الآداب في النجف الأشرف، ١٣٨٩/١٩٦٩ م].

الطبقات الكبرى لابن سعد: محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري المكنى بأبي عبد الله (١٦٨-٢٣٠)، ٩ مجلدات والمجلد التاسع فهارس، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٥.

عدة الأصول: الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، مجلد واحد، تحقيق الشيخ عبدالله الطهراني، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١١.

عدة الأصول وبذيله الحاشية الخليلية: شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، تحقيق مهدي نجف، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، ١٤٠٣/١٩٨٣ م.

المصادر والمآخذ / ٤١١

- العروة الوثقى:** السيد الفقيه محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (١٢٤٧-١٣٣٧)، أشرف على تصحيحه الحاج السيد هداية الله المسترحمي، مجلّدان، طهران، المكتبة العلميّة الإسلاميّة.
- عيون اخبار الرضا:** المحدث الأكبر أبو جعفر الصدوق محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي (م ٣٨١)، الطبعة الثانية، جزءان في مجلّد واحد، قم، مكتبة طوس.
- غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع:** أبو المكارم السيد حمزة بن عليّ بن زهرة الحسيني، المعروف بابن زهرة (٥١١-٥٨٥)، ضمن الجوامع الفقهيّة، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ [بالأوفست عن طبعته الحجرية].
- فرائد الأصول في تمييز المزيف عن المقبول:** أستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى بن محمد أمين الانصاري الدزفولي (١٢١٤-١٢٨١)، تحقيق عبدالله النوراني، مجلّدان، قم مؤسّسة النشر الإسلامي.
- الفصول في علم الأصول:** العلامة الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم (م ١٢٦١)، تصحيح الأخوند ملا محمد مهدي، طبع في دارالطباعة، ١٢٧٧ هـ ق.
- الفقيه (كتاب من لا يحضره الفقيه):** أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (م ٣٨١)، اعداد السيد حسن الموسوي الخراساني، ٤ مجلّدات، بيروت دارصعب ودارالتعارف، ١٤٠١.
- الفهرست:** شيخ الطائفة الإمامية أبو جعفر محمد بن الحسن بن عليّ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، مشهد، جامعة مشهد، ١٣٥١.
- فوائد الأصول:** الفقيه المحقق العلامة الشيخ محمد عليّ الكاظمي الخراساني (م ١٣٦٥)، ٤ اجزاء في ثلاثة مجلّدات، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.
- قاموس الرجال:** العلامة المحقق آية الله العظمى الشيخ محمد تقي التستري (م ١٤١٦)، تحقيق مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، صدر منه ٥ مجلّدات، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠-١٤١٤.

قاموس الرجال: العلامة المحقق البارع الحاج الشيخ محمد تقي التستري (م ١٤١٦). الطبعة الأولى،

١١ مجلداً، طهران، مركز نشر الكتاب، ١٣٩١.

قواعد الاحكام في معرفة الحلال والحرام: العلامة الحلبي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر

(٧٢٦-٧٢٦)، جزاءن في مجلد واحد، قم، الرضي، ١٤٠٤ [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

الكافي: أبو جعفر ثقة الإسلام محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م ٣٢٩)، تحقيق

علي أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة، ٨ مجلدات، بيروت، دارالاضواء، ١٤٠٥/١٩٨٥ م.

كتاب الخصال: الشيخ الجليل الاقدم الصدوق أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي

(م ٣٨١)، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، جزاءن في مجلد واحد، قم، منشورات جماعة

المدرسين، ١٤٠٣-١٣٦٢ هـ ش.

كتاب الصلاة: العلامة الشيخ عبدالكريم الخائري (١٢٧٦-١٣٥٥).

كتاب الصلاة: (كتاب الصلاة من تقارير بحث العلامة الفذ الميرزا محمد حسين النائيني الغروي):

الحاج الشيخ محمد تقي الأملي (١٣٠٤-١٣٩١)، ٣ اجزاء، قم، مؤسسة آل البيت للطباعة

والنشر، وطهران، مكتبة البوذر جمهري، ١٣٧٢/١٣٣١ هـ ش.

كتاب المناهل: آية الله المجاهد السيد محمد الطباطبائي (م ١٢٤٢)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.

كفاية الأصول: الشيخ المولى محمد كاظم الخراساني (١٢٥٥-١٣٢٩)، تحقيق مؤسسة النشر

الإسلامي، ١٤١٢.

كفاية الأصول مع حواشي المرحوم المشكيني: الشيخ المولى محمد كاظم الخراساني

(١٢٥٥-١٣٢٩)، تصدّى لتصحيحه الحاج ميرزا محمد علي الطهراني، الطبعة السابعة،

جزاءن، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٦٨.

لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري (٦٣٠-٧١١)، ١٥ مجلداً، قم،

نشر ادب الحوزة، ١٤٠٥ [بالأوفست عن طبعة بيروت، ١٣٧٦].

مبادئ الوصول إلى علم الأصول: العلامة الحلبي أبو منصور جمال الدين الحسن بن يوسف

المصادر والمآخذ / ٤١٣

(٧٢٦-٦٤٨)، تحقيق عبدالحسين محمد علي البقال، الطبعة الثانية، بيروت، دار الأضواء،
١٤٠٦ / ١٩٨٦ م.

المبسوط: أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، تصحيح
وتعليق السيّد محمد تقي الكشفي ومحمد باقر البهبودي، الطبعة الثانية، ٨ أجزاء في أربعة
مجلدات، طهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٨٧-١٣٩٣.

مجموعة رسائل فقهية وأصولية: الشيخ الأنصاري، والشيخ الشهيد النوري، والسيّد المجدد
الشيرازي، والشيخ الكلاتر الطهراني، تصحيح الشيخ عباس الحاجباني، الطبعة الأولى، قم،
مكتبة المفيد.

مختلف الشيعة في أحكام الشريعة: العلامة الحلبي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر
(٧٢٦-٦٤٨)، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ٩ مجلدات، قم،
مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، ١٤١٢-١٤١٨.

مدراك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: السيّد محمد بن علي الموسوي العاملي (٩٥٦-١٠٠٩)،
تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ٨ مجلدات، قم، مؤسسة
آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٠.

مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي
(٩١١-٩٦٥)، مجلدان، قم، بصيرتي ودار الهدى [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

مستمسك العروة الوثقى: فقيه العصر السيّد محسن الطباطبائي الحكيم (١٣٠٦-١٣٩٠)
الطبعة الرابعة، ١٤ مجلداً، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

مصباح الفقيه (كتاب الطهارة ضمن مصباح الفقيه): العلامة الكبير الحاج آقا رضا ابن الشيخ
محمد هادي الفقيه الهمداني (م ١٣٢٢)، المطبعة حيدري.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي (م ٧٧٠) صححه
محمد محيي الدين عبد الحميد، جزءان في مجلد واحد، ١٣٤٧/١٩٢٩ م.

معارج الاصول: المحقق الحلبي الشيخ نجم الدين ابو القاسم جعفر بن الحسن الهذلي (٦٠٢-٦٧٦)، إعداد السيد محمد حسين الرضوي، الطبعة الأولى، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، ١٤٠٣.

معالم الدين في الأصول: الإمام جمال الدين ابو منصور الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني (٩٥٩-١٠١١)، صححه الاخ ميرزا محسن، طهران، المكتبة الإسلامية. [أوفست ١٣٠٠].

معاني الاخبار: الشيخ الجليل الاقدم ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (م ٣٨١)، صححه علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦١ هـ ش.

معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة: السيد أبو القاسم ابن السيد علي أكبر الموسوي الخثومي (١٣١٧-١٤١٣)، الطبعة الثالثة، ٢٣ مجلد الفهرس، بيروت، ١٤٠٣ / ١٩٨٣.

مفاتيح الأصول: آية الله المجاهد السيد محمد ابن آقا مير سيد علي ابن السيد محمد الطباطبائي (١١٨٠-١٢٤٢)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

المقاصد العلية في شرح الرسالة الالفية: الشهيد الثاني زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١-٩٦٥)، باهتمام الشيخ أحمد الشيرازي، طهران، ١٣١٤.

مقالات الأصول: العلامة المحقق آية الله العظمي الشيخ آغا ضياء الدين العراقي (م ١٣٩١)، طبع في المطبعة العلمية في النجف الاشرف على نفقة صاحبها الشيخ محمد إبراهيم الكتبي.

المنفعة: ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان البغدادي المعروف بالشيخ المفيد (٣٣٦-٤١٣)، إعداد مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، قم، ١٤١٠.

ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد: المحقق البارع الحاج الشيخ حسن الفريد الكلبيكاني، طهران، مكتبة الصدر، ١٣٩٥.

المهذب: القاضي أبو القاسم عبد العزيز بن البراج الطرابلسي (٤٠٠-٤٨١)، إعداد عدة من الفضلاء، الطبعة الأولى، مجلدان، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال: أبو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (٦٧٣-٧٤٨)، تحقيق

المصادر والمآخذ / ٤١٥

عليّ محمدّ البجاوي، ٤ مجلّدات، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر [بالأوفست عن طبعة مصر ١٣٨٢-١٩٦٣م].

النهاية: أبو جعفر شيخ الطائفة محمد بن الحسن المعروف بالشيخ الطوسي (٣٨٥-٤٦٠)، قم، انتشارات قدس [بالأوفست عن طبعة بيروت].

نهاية الإحكام في معرفة الأحكام: العلامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر (٦٤٨-٧٢٦)، أعدد السيد مهدي الرجائي، الطبعة الثانية، مجلّدان، قم، مؤسّسة اسماعيليان للطباعة والنشر، ١٤١٠.

نهاية الدراية في شرح الكفاية: المحقّق الكبير الشيخ محمد حسين الإصفهاني (م ١٣٦١)، تحقيق مؤسّسة آل البيت للإحياء التراث، الطبعة الأولى، ٦ أجزاء في خمسة مجلّدات، قم، مؤسّسة آل البيت، ١٤٠٨-١٤١٤.

وسائل الشيعة (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة): الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣-١١٠٤)، تحقيق مؤسّسة آل البيت للإحياء التراث، الطبعة الأولى، ٣٠ مجلّدًا، قم، مؤسّسة آل البيت، ١٤٠٩-١٤١٢.

الوسيلة إلى نيل الفضيلة: عماد الدين أبو جعفر محمد بن عليّ الطوسي المعروف بابن حمزة (القرن ٦)، إعداد الشيخ محمد الحسون، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٨.

